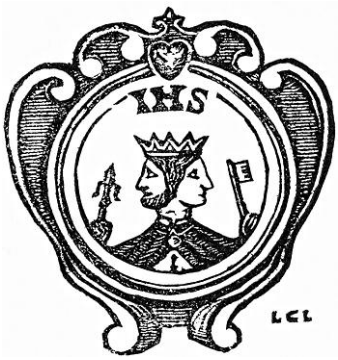
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Années 1945-1946

Table des articles

LA COUTUME CONTRE LA TRADITION 3
LE ZODIAQUE ET LES POINTS CARDINAUX 7
CONTRE LE « QUIÉTISME » 24
SUR LA SIGNIFICATION DES FÊTES « CARNAVALESQUES » 28
FOLIE APPARENTE ET SAGESSE CACHÉE 36
JANUA CŒLI 40
LE MASQUE « POPULAIRE » 52
KÂLA-MUKHA 56
LA JONCTION DES EXTRÊMES 67
LA LUMIÈRE ET LA PLUIE 71
LA CHAÎNE DES MONDES 81
LE CŒUR RAYONNANT ET LE CŒUR ENFLAMMÉ 85
LA CHAÎNE DES MONDES 97
LAPSIT EXILLIS 101
LES « RACINES DES PLANTES » 112
EL-ARKÂN 116
MONOTHÉISME ET ANGÉLOLOGIE 125
« RASSEMBLER CE QUI EST ÉPARS » 128
MAÇONS ET CHARPENTIERS 140

Études Traditionnelles — N° 247, p. 5-10, octobre-novembre 1945

LA COUTUME CONTRE LA TRADITION

Nous avons dénoncé à diverses reprises l'étrange confusion que les modernes commettent presque constamment entre tradition et coutume ; nos contemporains, en effet, donnent volontiers le nom de « tradition » à toute sorte de choses qui ne sont en réalité que de simples coutumes, souvent tout à fait insignifiantes, et parfois d'invention toute récente : ainsi, il suffit que n'importe qui ait institué une fête profane quelconque pour que celle-ci, au bout de quelques années, soit qualifiée de « traditionnelle ». Cet abus de langage est évidemment dû à l'ignorance des modernes à l'égard de tout ce qui est tradition au vrai sens de ce mot ; mais on peut aussi y discerner une manifestation de cet esprit de « contrefaçon » dont nous avons déjà signalé tant d'autres cas : là où il n'y a plus de tradition, on cherche, consciemment ou inconsciemment, à lui substituer une sorte de parodie, afin de combler pour ainsi dire, au point de vue des apparences extérieures, le vide laissé par cette absence de la tradition ; aussi n'est-il pas suffisant de dire que la coutume est entièrement différente de la tradition, car la vérité est qu'elle lui est même nettement contraire, et qu'elle sert de plus d'une façon à la diffusion et au maintien de l'esprit antitraditionnel.

Ce qu'il faut bien comprendre avant tout, c'est ceci : tout ce qui est d'ordre traditionnel implique essentiellement un élément « supra-humain » ; la coutume, au contraire, est quelque chose de purement humain, soit par dégénérescence, soit dès son origine même. En effet, il faut ici distinguer deux cas : dans le premier, il s'agit de choses qui ont pu avoir autrefois un sens profond, parfois même un caractère proprement rituel, mais qui l'ont entièrement perdu par le fait qu'elles ont cessé d'être intégrées à un ensemble traditionnel, de sorte qu'elles ne sont plus que « lettre morte » et « superstition » au sens étymologique ; personne n'en comprenant plus la raison, elles sont d'ailleurs, par là même, particulièrement aptes à se déformer et à se mélanger à des éléments étrangers, ne provenant que de la fantaisie individuelle ou collective. Ce cas est, assez généralement, celui des coutumes auxquelles il est impossible d'assigner une origine définie ; le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'il témoigne de la perte de l'esprit traditionnel, et en cela il peut sembler plus grave comme symptôme que par les inconvénients qu'il présente en lui-même. Cependant, il n'y en a pas moins là un double danger : d'une part, les hommes en arrivent ainsi à accomplir des actions par simple habitude, c'est-à-dire d'une façon toute machinale et sans raison valable, résultat d'autant plus fâcheux que cette attitude « passive » les prédispose à recevoir toute sorte de « suggestions » sans réagir ; d'autre part, les adversaires de la tradition, assimilant celle-ci à ces actions machinales, ne manquent pas d'en profiter pour la tourner en ridicule, de sorte que cette confusion, qui chez certains n'est pas toujours involontaire, est utilisée pour faire obstacle à toute possibilité de restauration de l'esprit traditionnel.

Le second cas est celui pour lequel on peut parler proprement de « contrefaçon » : les coutumes dont il vient d'être question sont encore, malgré tout, des vestiges de quelque chose qui a eu tout d'abord un caractère traditionnel, et, à ce titre, elles peuvent ne pas paraître encore suffisamment profanes ; on s'attachera donc, à un stade ultérieur, à les remplacer autant que possible par d'autres coutumes, celles-là entièrement inventées, et qui seront acceptées d'autant plus facilement que les hommes sont déjà habitués à faire des choses dépourvues de sens ; c'est là qu'intervient la « suggestion » à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure. Quand un peuple a été détourné de l'accomplissement des rites traditionnels, il est encore possible qu'il sente ce qui lui manque et qu'il éprouve le besoin d'y revenir ; pour l'en empêcher, on lui donnera des « pseudo-rites », et on les lui imposera même s'il y a lieu ; et cette simulation des rites est quelquefois poussée si loin qu'on n'a pas de peine à y reconnaître l'intention formelle et à peine déguisée d'établir une sorte de « contre-tradition ». Il y a aussi, dans le même ordre, d'autres choses qui, tout en paraissant plus inoffensives, sont en réalité bien loin de l'être entièrement : nous voulons parler de coutumes qui affectent la vie de chaque individu en particulier plutôt que celle de l'ensemble de la collectivité ; leur rôle est encore d'étouffer toute activité rituelle ou traditionnelle, en y substituant la préoccupation, il ne serait pas exagéré de dire même l'obsession, d'une multitude de choses parfaitement insignifiantes, sinon tout à fait absurdes, et dont la « petitesse » même contribue puissamment à la ruine de toute intellectualité.

Ce caractère dissolvant de la coutume peut surtout être constaté directement aujourd'hui dans les pays orientaux, car, pour ce qui est de l'Occident, il y a déjà trop longtemps qu'il a dépassé le stade où il était même simplement concevable encore que toutes les actions humaines puissent revêtir un caractère traditionnel ; mais, là où la notion de la « vie ordinaire », entendue dans le sens profane que nous avons expliqué en une autre occasion, ne s'est pas encore généralisée, on peut saisir en quelque sorte sur le fait la façon dont une telle notion arrive à prendre corps, et le rôle qu'y joue la substitution de la coutume à la tradition. Il va de soi qu'il s'agit là d'une mentalité qui, actuellement encore tout au moins, n'est point celle de la plupart des Orientaux, mais seulement de ceux qu'on peut dire indifféremment « modernisés » ou « occidentalisés », les deux mots n'exprimant au fond qu'une seule et même chose : lorsque quelqu'un agit d'une façon qu'il ne peut justifier autrement qu'en déclarant que « c'est la coutume », on peut être sûr qu'on a affaire à un individu détaché de sa tradition et devenu incapable de la comprendre ; non seulement il n'en accomplit plus les rites essentiels, mais, s'il en a gardé quelques « observances » secondaires, c'est uniquement « par coutume » et pour des raisons purement humaines, parmi lesquelles le souci de l'« opinion » tient le plus souvent une place prépondérante ; et, surtout, il ne manque jamais d'observer scrupuleusement une foule de ces coutumes inventées dont nous parlions en dernier lieu, coutumes qui ne se distinguent en rien des niaiseries constituant le vulgaire « savoir-vivre » des Occidentaux modernes, et qui même n'en sont parfois qu'une imitation pure et simple.

Ce qui est peut-être le plus frappant dans ces coutumes toutes profanes, que ce soit en Orient ou en Occident, c'est ce caractère d'incroyable « petitesse » que nous avons déjà mentionné : il semble qu'elles ne visent à rien d'autre qu'à retenir toute l'attention, non seulement sur des choses entièrement extérieures et vidées de toute signification, mais encore sur le détail même de ces choses, dans ce qu'il a de plus banal et de plus étroit, ce qui est évidemment un des meilleurs moyens qui puissent exister pour amener, chez ceux qui s'y soumettent, une véritable atrophie intellectuelle, dont ce qu'on appelle en Occident la mentalité « mondaine » représente l'exemple le plus achevé. Ceux chez qui les préoccupations de ce genre arrivent à prédominer, même sans atteindre ce degré extrême, sont trop manifestement incapables de concevoir aucune réalité d'ordre profond ; il y a là une incompatibilité tellement évidente qu'il serait inutile d'y insister davantage ; et il est clair aussi que ceux-là se trouvent dès lors enfermés dans le cercle de la « vie ordinaire », qui n'est faite précisément que d'un épais tissu d'apparences extérieures comme celles sur lesquelles ils ont été « dressés » à exercer exclusivement toute leur activité mentale. Pour eux, le monde, pourrait-on dire, a perdu toute « transparence », car ils n'y voient plus rien qui soit un signe ou une expression de vérités supérieures, et, même si on leur parlait de ce sens intérieur des choses, non seulement ils ne comprendraient pas, mais ils commenceraient aussitôt par se demander ce que leurs pareils pourraient bien penser ou dire d'eux si par impossible il leur arrivait d'admettre un tel point de vue, et plus encore d'y conformer leur existence !

C'est en effet la crainte de l'« opinion » qui, plus que toute autre chose, permet à la coutume de s'imposer comme elle le fait et de prendre le caractère d'une véritable obsession ; l'homme ne peut jamais agir sans quelque motif, légitime ou illégitime, et lorsque, comme c'est le cas ici, il ne peut exister aucun motif réellement valable, puisqu'il s'agit d'actions qui n'ont véritablement aucune signification, il faut qu'il s'en trouve un dans un ordre aussi bassement contingent et aussi dépourvu de toute portée effective que celui auquel appartiennent ces actions elles-mêmes. On objectera peut-être que, pour que cela soit possible, il faut qu'une opinion se soit déjà formée à l'égard des coutumes en question ; mais, en fait, il suffit que celles-ci se soient établies dans un milieu très restreint, et ne fût-ce tout d'abord que sous la forme d'une simple « mode », pour que ce facteur puisse entrer en jeu ; de là, les coutumes, s'étant fixées par le fait même qu'on n'ose plus s'abstenir de les observer, pourront ensuite se répandre de proche en proche, et, corrélativement, ce qui n'était d'abord que l'opinion de quelques-uns finira par devenir ce qu'on appelle l'« opinion publique ». On pourrait dire que le respect de la coutume comme telle n'est au fond rien d'autre que le respect de la sottise humaine, car c'est celle-ci qui, en pareil cas, s'exprime naturellement dans l'opinion ; d'ailleurs, « faire comme tout le monde », suivant l'expression couramment employée à ce sujet, et qui pour certains semble tenir lieu de raison suffisante pour toutes leurs actions, c'est nécessairement s'assimiler au vulgaire et s'appliquer à ne s'en distinguer en aucune façon ; il serait assurément difficile d'imaginer quelque chose de plus bas, et aussi de plus contraire à l'attitude

traditionnelle, suivant laquelle chacun doit s'efforcer constamment de s'élever selon toute la mesure de ses possibilités, au lieu de s'abaisser jusqu'à cette sorte de néant intellectuel que traduit une vie absorbée tout entière dans l'observation des coutumes les plus ineptes et dans la crainte puérile d'être jugé défavorablement par les premiers venus, c'est-à-dire en définitive par les sots et les ignorants.

Dans les pays de tradition arabe, on dit que, dans les temps les plus anciens, les hommes n'étaient distingués entre eux que par la connaissance ; ensuite, on prit en considération la naissance et la parenté ; plus tard encore, la richesse en vint à être considérée comme une marque de supériorité ; enfin, dans les derniers temps, on ne juge plus les hommes que d'après les seules apparences extérieures. Il est facile de se rendre compte que c'est là une description très exacte de la prédominance successive, dans l'ordre descendant, de points de vue qui sont respectivement ceux des quatre castes, ou, si l'on préfère, des divisions naturelles auxquelles celles-ci correspondent. Or, la coutume appartient incontestablement au domaine des apparences purement extérieures derrière lesquelles il n'y a rien ; observer la coutume pour tenir compte d'une opinion qui n'estime que de telles apparences, c'est donc là proprement le fait d'un *Shûdra*.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 247, p. 35-40, octobre-novembre 1945

LE ZODIAQUE ET LES POINTS CARDINAUX

Dans le livre sur les castes dont nous avons rendu compte récemment, M. A. M. Hocart signale le fait que « dans l'organisation de la cité, les quatre groupes sont situés aux différents points cardinaux à l'intérieur de l'enceinte quadrangulaire ou circulaire » ; cette répartition n'est d'ailleurs pas particulière à l'Inde, mais on en trouve de nombreux exemples chez les peuples les plus divers ; et, le plus souvent, chaque point cardinal est mis en correspondance avec un des éléments et une des saisons, ainsi qu'avec une couleur emblématique de la caste qui y était située[1]. Dans l'Inde, les Brâhmanes occupaient le Nord, les Kshatriyas l'Est, les Vaishyas le Sud, et les Shûdras l'Ouest ; on avait ainsi une division en « quartiers » au sens propre de ce mot, qui, à l'origine, désigne évidemment le quart d'une ville, bien que, dans l'usage moderne, cette signification précise paraisse avoir été plus ou moins complètement oubliée. Il va de soi que cette répartition est en étroit rapport avec la question plus générale de l'orientation, qui, pour l'ensemble d'une ville aussi bien que pour chaque édifice en particulier, jouait, comme on le sait, un rôle important dans toutes les anciennes civilisations traditionnelles.

Cependant, M. Hocart est embarrassé pour expliquer la situation propre de chacune des quatre castes[2] ; cet embarras, au fond, provient uniquement de l'erreur qu'il commet en considérant la caste royale, c'est-à-dire celle des Kshatriyas, comme la première ; partant alors de l'Est, il ne peut trouver aucun ordre régulier de succession, et, notamment, la situation des Brâhmanes au Nord devient ainsi tout à fait inintelligible. Au contraire, il n'y a aucune difficulté si l'on observe l'ordre normal, c'est-à-dire si l'on commence par la caste qui est en réalité la première, celle des Brâhmanes : il faut alors partir du Nord, et, en tournant dans un sens de *pradakshinâ*, on trouve les quatre castes se suivant dans un ordre parfaitement régulier ; il ne reste donc plus qu'à comprendre d'une façon plus complète les raisons symboliques de cette répartition suivant les points cardinaux.

Ces raisons se fondent essentiellement sur le fait que le plan traditionnel de la cité est une image du Zodiaque ; et l'on retrouve immédiatement ici la correspondance des points cardinaux avec les saisons : en effet, comme nous l'avons expliqué ailleurs, le solstice d'hiver correspond au Nord, l'équinoxe de printemps à l'Est, le solstice d'été au Sud, et l'équinoxe d'automne à l'Ouest. Dans la division en « quartiers », chacun de ceux-ci devra naturellement correspondre à l'ensemble formé par trois des douze signes zodiacaux : un des signes solsticiaux ou équinoxiaux, qu'on peut appeler signes « cardinaux », et les deux signes adjacents à celui-là. Il y aura donc trois signes compris dans chaque « quadrant » si la forme de l'enceinte est circulaire, ou sur chaque côté si elle est quadrangulaire ;

[1] *Les Castes*, p. 46 et 49.
[2] *Ibid*., p. 55.

cette dernière forme est d'ailleurs plus particulièrement appropriée à une ville, parce qu'elle exprime une idée de stabilité qui convient à un établissement fixe et permanent, et aussi parce que ce dont il s'agit n'est pas le Zodiaque céleste lui-même, mais seulement une image et comme une sorte de projection terrestre de celui-ci. Nous rappellerons incidemment à ce propos que, sans doute pour des raisons analogues, les anciens astrologues traçaient leurs horoscopes sous une forme carrée, dans laquelle chaque côté était également occupé par trois signes zodiacaux ; nous retrouverons d'ailleurs cette disposition dans les considérations qui vont suivre.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que la répartition des castes dans la cité suit exactement la marche du cycle annuel, celui-ci commençant normalement au solstice d'hiver ; il est vrai que certaines traditions font débuter l'année en un autre point solsticial ou équinoxial, mais il s'agit alors de formes traditionnelles en relation plus particulière avec certaines périodes cycliques secondaires ; la question ne se pose pas pour la tradition hindoue, qui représente la continuation la plus directe de la tradition primordiale, et qui, de plus, insiste tout spécialement sur la division du cycle annuel en ses deux moitiés ascendante et descendante, s'ouvrant respectivement aux deux « portes » solsticiales d'hiver et d'été, ce qui est en effet le point de vue qu'on peut dire proprement fondamental à cet égard. D'autre part, le Nord, étant considéré comme le point le plus élevé (*uttara*), et marquant aussi le point de départ de la tradition, convient tout naturellement aux Brâhmanes ; les Kshatriyas se placent au point qui vient ensuite dans la correspondance cyclique, c'est-à-dire à l'Est, côté du soleil levant ; de la comparaison de ces deux positions, on pourrait inférer assez légitimement que, tandis que le caractère du sacerdoce est « polaire », celui de la royauté est « solaire », ce que beaucoup d'autres considérations symboliques confirmeraient encore ; et peut-être même ce caractère « solaire » n'est-il pas sans rapport avec le fait que les *Avatâras* des temps « historiques » sont issus de la caste des Kshatriyas. Les Vaishyas, venant en troisième lieu, prennent place au Sud, et avec eux se termine la succession des castes « deux fois nées » ; il ne reste plus pour les Shûdras que l'Ouest, qui est regardé partout comme le côté de l'obscurité.

Tout cela est donc parfaitement logique, à la seule condition qu'il n'y ait pas de méprise sur le point de départ qu'il convient de prendre ; et, pour justifier plus complètement le caractère « zodiacal » du plan traditionnel des villes, nous citerons maintenant quelques faits qui montrent que, si la division de celles-ci répondait principalement à la division quaternaire du cycle, il y a des cas où une subdivision duodénaire était nettement indiquée. Nous en avons un exemple dans la fondation des cités suivant le rite que les Romains avaient reçu des Étrusques : l'orientation était marquée par deux voies rectangulaires, le *cardo*, allant du Sud au Nord, et le *decumanus*, allant de l'Ouest à l'Est ; aux extrémités de ces deux voies étaient les portes de la ville, qui se trouvaient ainsi exactement situées aux quatre points cardinaux. La ville était partagée de cette façon en quatre quartiers, qui cependant, dans ce cas, ne correspondaient pas précisément aux points cardinaux comme dans

l'Inde, mais plutôt aux points intermédiaires ; il va de soi qu'il faut tenir compte de la différence des formes traditionnelles, qui exige des adaptations diverses, mais le principe de la division n'en est pas moins le même. En outre, et c'est là le point qu'il importe de souligner présentement, à cette division en quartiers se superposait une division en « tribus », c'est-à-dire, suivant le sens étymologique de ce mot, une division ternaire : chacune des trois « tribus » comprenait quatre « curies », réparties dans les quatre quartiers, de sorte qu'on avait ainsi, en définitive, une division duodénaire.

Un autre exemple est celui des Hébreux, qui est donné par M. Hocart lui-même, bien qu'il ne semble pas remarquer l'importance du duodénaire : « Les Hébreux, dit-il[1], connaissaient la division sociale en quatre quartiers ; leurs douze tribus territoriales étaient réparties en quatre groupes de trois tribus, dont une tribu principale : Juda campait à l'Est, Ruben au Sud, Éphraïm à l'Ouest, et Dan au Nord. Les Lévites formaient un cercle intérieur autour du Tabernacle et étaient aussi divisés en quatre groupes placés aux quatre points cardinaux, la branche principale étant à l'Est[2] ». À vrai dire, il ne s'agit pas ici de l'organisation d'une cité, mais de celle d'un camp tout d'abord, et, plus tard, de la répartition du territoire d'un pays tout entier ; mais, évidemment, cela ne fait aucune différence au point de vue où nous nous plaçons ici. La difficulté, pour établir une comparaison exacte avec ce qui existe ailleurs, vient de ce qu'il ne semble pas que des fonctions sociales définies aient jamais été assignées à chacune des tribus, ce qui ne permet pas d'assimiler celles-ci à des castes proprement dites ; cependant, sur un point tout au moins, on peut noter une similitude très nette avec la disposition adoptée dans l'Inde, car la tribu royale, qui était celle de Juda, se trouvait également placée à l'Est. D'autre part, il y a aussi une différence remarquable : la tribu sacerdotale, celle de Lévi qui n'était pas comptée au nombre des douze, n'avait pas de place sur les côtés du quadrilatère, et, par la suite, aucun territoire ne devait lui être assigné en propre ; sa situation à l'intérieur du camp peut s'expliquer par le fait qu'elle était expressément attachée au service d'un sanctuaire unique, qui était primitivement le Tabernacle, et dont la position normale était au centre. Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour nous présentement, c'est la constatation que les douze tribus étaient réparties par trois sur les quatre côtés d'un quadrilatère, ces côtés étant situés respectivement vers les quatre points cardinaux ; et l'on sait assez généralement qu'il y avait, en fait, une correspondance symbolique entre les douze tribus d'Israël et les douze signes du Zodiaque, ce qui ne laisse aucun doute sur le caractère et la signification de la répartition dont il s'agit ; nous ajouterons seulement que la tribu principale, sur chacun des côtés, correspond manifestement à un des quatre signes « cardinaux », les deux autres correspondant aux deux signes adjacents.

Si maintenant l'on se réfère à la description apocalyptique de la « Jérusalem céleste », il est facile de voir que son plan reproduit exactement celui du camp des

[1] *Ibid*., p 127.
[2] *Nombres*, II et III.

Hébreux dont nous venons de parler ; et, en même temps, ce plan est aussi identique à la figure horoscopique carrée que nous avons mentionnée plus haut. La ville, qui est en effet bâtie en carré, a douze portes, sur lesquelles sont écrits les noms des douze tribus d'Israël ; et ces portes sont réparties de la même façon sur les quatre côtés : « trois portes à l'Orient, trois au Septentrion, trois au Midi et trois à l'Occident ». Il est évident que ces douze portes correspondent encore aux douze signes zodiacaux, les quatre portes principales, c'est-à-dire celles qui sont au milieu des côtés du carré, correspondant aux signes solsticiaux et équinoxiaux ; et les douze aspects du Soleil se rapportant à chacun des signes, c'est-à-dire les douze *Adityas* de la tradition hindoue, apparaissent sous la forme des douze fruits de l'« Arbre de Vie », qui, placé au centre de la ville, « rend son fruit chaque mois », c'est-à-dire précisément suivant les positions successives du Soleil dans le Zodiaque au cours du cycle annuel. Enfin, cette ville « descendant du ciel en terre » représente assez clairement, dans une de ses significations tout au moins, la projection de l'« archétype » céleste dans la constitution de la cité terrestre ; et nous pensons que tout ce que nous venons d'exposer montre suffisamment que cet « archétype » est symbolisé essentiellement par le Zodiaque.

René Guénon.

LES LIVRES[1]

P. V. Piobb — *Le Sort de l'Europe d'après la célèbre Prophétie des Papes de saint Malachie, accompagnée de la Prophétie d'Orval et des toutes dernières indications de Nostradamus* (Éditions Dangles, Paris). Les prédictions diverses, désignées communément sous le nom abusif de « prophéties », sont, comme on le sait, fort à la mode depuis quelque temps, et elles ont donné lieu à une multitude de livres qui s'efforcent de les commenter et de les interpréter plus ou moins ingénieusement ; celui-ci, dont la plus grande partie est consacrée à la « prophétie de saint Malachie », a paru, par une coïncidence assez singulière, si elle n'a été expressément voulue, presque exactement au moment de la mort du pape Pie XI. L'auteur discute tout d'abord l'attribution de la « prophétie » à saint Malachie, et il conclut que ce n'est là en réalité qu'un « pseudonyme », ce qui est fort probable en effet ; mais une des raisons qu'il en donne est pour le moins étrange : il a découvert une « hérésie » dans le fait que le dernier pape est désigné comme *Petrus Romanus* ; d'abord, cette devise peut être purement symbolique ou « emblématique » comme les autres, et elle ne veut pas forcément dire que ce pape prendra littéralement le nom de Pierre, mais fait plutôt allusion à l'analogie de la fin d'un cycle avec son commencement ; ensuite, s'il est convenu qu'aucun pape ne doit prendre ce nom, ce n'est pourtant là qu'une coutume qui, quoi qu'il en dise, n'a assurément rien à voir avec le « dogme » ! Maintenant, que le choix du « pseudonyme » ait pu être influencé par un rapprochement entre le nom de saint Malachie, archevêque d'Armagh et ami de saint Bernard, et celui du prophète Malachie, cela est assez plausible ; que ce « pseudonyme » soit collectif, et qu'ainsi on soit « en présence d'une association qui a prophétisé », ce n'est pas impossible non plus, bien qu'on puisse penser, à première vue, qu'une telle hypothèse est peut-être de nature à compliquer encore la question plutôt qu'à en faciliter la solution ; mais la suite nous donnera l'occasion de revenir sur ce point. Nous passerons sur les considérations destinées à montrer les liens, d'ailleurs assez évidents, qui unissent l'histoire de la papauté à celle de l'Europe en général ; mais nous retiendrons cette déclaration : « une prophétie, c'est une « amusette » pour le public, à moins que ce ne soit un fait de propagande » ; nous dirions même volontiers que ce peut être à la fois l'un et l'autre, et c'est d'ailleurs pourquoi une « amusette » de ce genre n'est jamais inoffensive. L'auteur, pour sa part, semble conclure de là que, si un « texte prophétique » présente un caractère sérieux (et il estime que c'est le cas pour celui dont il s'agit), il ne constitue pas réellement une « prophétie », mais ce qu'on appelle aujourd'hui, en fort mauvais français d'ailleurs, une « directive » ; mais alors, comme il le demande lui-même, « une directive pour qui ou pour quoi ? ». Ceci nous ramène à la question de la « fabrication » de la soi-disant « prophétie » ; et ce qu'on peut constater le plus facilement à cet égard, c'est que ceux qui en ont parlé les premiers, vers la fin du

[1] Note des *Études Traditionnelles* : « Les comptes-rendus que nous publions ici ont été rédigés il y a cinq ans et étaient destinés à paraître dans le numéro de juillet 1940 qui n'a jamais vu le jour. Depuis cette époque, les ouvrages recensés se sont trouvés épuisés, mais nous avons pensé que ce fait n'enlevait rien à l'intérêt des considérations exposées par notre éminent collaborateur ».

XVI[e] siècle, n'ont pas dit la vérité et ont invoqué des références antérieures inexistantes, ce qui paraît bien indiquer qu'ils ont voulu cacher quelque chose ; mais faut-il en conclure, comme certains l'ont fait, que le texte a été « fabriqué » uniquement « pour les besoins d'une cause », à l'occasion du Conclave de 1590 ? L'auteur n'est pas disposé à se contenter d'une solution aussi « simpliste », et peut-être n'a-t-il pas tort, car cela, en tout cas, n'expliquerait pas la justesse souvent frappante des devises se rapportant aux papes postérieurs à cette date ; mais il estime que la « manière » employée par le « prophète » est destinée à provoquer des discussions et des réactions dans le public, de façon à en obtenir un résultat voulu à l'avance, et qu'il y a ainsi, « à chaque stade de la prophétie, un but particulier, dérivé du but général », et qui est toujours de favoriser certains « intérêts », lesquels, a-t-il d'ailleurs soin de préciser, ne sont nullement des « intérêts d'argent » ; le prétendu « prophète » ne serait donc, en définitive, que l'instrument d'une certaine « politique » spéciale. Ce serait là la raison pour laquelle « une prophétie ne peut pas être rédigée en clair », mais, pour « laisser toujours percer un doute », doit l'être « en employant une méthode cryptographique », car « la cryptographie présente ce grand avantage que seuls sont capables d'entendre le vrai sens des prédictions ceux qui en possèdent la clef » ; doit-on en conclure que lesdites « prédictions » ne sont, au fond, qu'une sorte de « mot d'ordre » destiné à ceux-là ? Il nous semble qu'on pourrait soulever ici une objection : il peut toujours arriver qu'une « cryptographie » quelconque soit déchiffrée par quelqu'un d'autre que ceux à qui la « clef » en a été confiée ; qu'adviendra-t-il alors si celui-ci ne partage point les « intérêts » que la « prophétie » doit servir, et suffit-il vraiment de dire que, « s'il veut raconter tout ce qu'il sait, il risque de provoquer une catastrophe dont il sera la première victime » ? Quoi qu'il en soit, disons dès maintenant, à ce propos, que, en lisant de précédents ouvrages de M. Piobb, nous avons eu déjà l'impression qu'il attribue à la « cryptographie » une importance bien excessive, au point de vouloir tout ramener à des questions de cet ordre ; nous ne contestons certes pas que celles-ci existent, mais enfin ce n'est là qu'un « petit côté » des choses, et, en ne voyant que cela (aussi bien qu'en ne voyant partout que des « jeux de mots », suivant une autre tendance assez voisine de celle-là, et relevant d'un « hermétisme » dévié dont nous pourrions citer plus d'un exemple), on tombe facilement dans un certain « naturalisme » d'un caractère plutôt inquiétant… Nous n'insisterons pas sur ce qui suit : que « les papes ne soient pas les bénéficiaires de la prophétie qui les concerne », nous l'admettons encore volontiers ; mais, s'il faut se borner à constater que « plus on avance, plus les ténèbres sont épaisses », si bien qu'on arrive finalement au « noir absolu », à quoi bon se donner la peine de tant écrire là-dessus ? Quant aux preuves que « le texte dit de saint Malachie est cryptographique », preuves qui reposent surtout sur le nombre des devises et sur les principales divisions qu'on peut y établir, nous ne chercherons pas jusqu'à quel point elles sont convaincantes, car on pourrait discuter presque indéfiniment sur ce sujet ; nous en retiendrons seulement (et l'on verra pourquoi par la suite) la suggestion que tout cela pourrait avoir quelque rapport avec la destruction de l'Ordre du Temple, et aussi l'importance particulière qui y est donnée au nombre

33 : des 112 devises, les 100 premières se répartiraient en $34 + 2 \times 33$, tout comme les chants de la *Divine Comédie* de Dante (mais pourquoi n'avoir pas signalé ce rapprochement au moins curieux, surtout en connexion avec l'allusion à l'Ordre du Temple ?), tandis que les 12 dernières formeraient en quelque sorte une série à part, correspondant à un zodiaque. Nous ajouterons, sur ce dernier point, que la façon dont ces correspondances zodiacales sont établies ici ne nous paraît pas à l'abri de toute contestation, car les quatre dernières devises tout au moins en suggèrent assez nettement d'autres, toutes différentes de celles-là, surtout si l'on réfléchit que c'est évidemment le signe de la Balance qui doit être celui du « jugement ». Vient ensuite l'explication détaillée des devises, travail purement historique dont nous ne dirons rien, non plus que des prévisions auxquelles les dernières donnent lieu et qui valent sans doute… ce que peuvent valoir toutes les prévisions de ce genre ; en tout cas, l'« angoissant dilemme » ainsi formulé : « la fin du monde ou la fin d'un monde ? » n'a certainement aucune raison de se poser pour quiconque a la moindre connaissance des « lois cycliques », car celles-ci fournissent immédiatement la réponse adéquate. Ce qui nous intéresse davantage, c'est la dernière partie du livre, qui est consacrée à des rapprochements avec les indications données par d'autres textes : d'abord la « prophétie d'Orval », sur laquelle l'auteur avoue d'ailleurs ses doutes, car elle lui semble n'être qu'une « imitation » plus ou moins habile des véritables « prophéties cryptographiques » ; puis Nostradamus, et c'est ici que les choses, comme on va le voir, méritent vraiment d'être examinées de plus près. On sait que M. Piobb a publié, il y a déjà un certain nombre d'années, un ouvrage intitulé *Le Secret de Nostradamus* ; on pourrait se demander s'il s'est proposé maintenant de lui donner une suite ou s'il n'a pas voulu plutôt le désavouer, tellement la façon dont il en parle est étrange ; ce n'est pas précisément parce que les prévisions qui y étaient contenues ne se sont guère réalisées jusqu'ici, car il est clair qu'on peut toujours trouver assez facilement, à cet égard, quelques excuses plus ou moins valables, et d'ailleurs cela n'est après tout qu'assez secondaire ; mais il dénonce lui-même un certain nombre d'« erreurs » qu'il y aurait introduites volontairement, ce qui, pour le dire franchement, ne donne pas l'impression d'un bien grand sérieux, car enfin, si l'on croit avoir de bonnes raisons pour ne pas dire la vérité, on a toujours la ressource de garder le silence ; si vraiment il a voulu ainsi se faire « complice du prophète », et s'il a en cela « obéi à une prescription » comme il l'affirme, on serait en droit de lui attribuer des motifs bien ténébreux, et, pour notre part, nous aimerions mieux penser qu'il se calomnie et que ces réflexions ne lui sont venues qu'après coup, d'autant plus qu'en général, quand on a réellement des desseins de cette sorte, on a plutôt soin d'éviter de le laisser entendre… Tout cela ne l'empêche d'ailleurs pas d'assurer que « les directives qu'il avait suivies étaient justes » ; et pourtant il reconnaît qu'il ignorait, en 1927, plusieurs choses qu'il a découvertes depuis lors et qui, si elles sont exactes, sont de nature à changer complètement toute la question ; il s'agit de « trois révélations » qu'il vaut la peine de transcrire textuellement : d'abord, « Nostradamus n'a pas écrit un mot de ses prophéties » ; ensuite, « il était totalement incapable de savoir de quoi il s'agissait dans le livre qui porte sa signature » ; enfin, « ce livre, dont l'édition la plus authentique et la plus complète porte la date de 1668, a été

imprimé du vivant même de Nostradamus, c'est-à-dire avant 1566 ». Il paraît que cette édition serait « truquée », ce qui sans doute n'est pas impossible *a priori* ; si même, comme l'affirme l'auteur, l'imprimerie qui y est mentionnée n'avait pas existé réellement, ce serait là une chose qui autrefois, et jusque vers la fin du XVIII^{e} siècle, n'était pas aussi exceptionnelle qu'on pourrait le croire ; mais, en fait, il n'en est rien, et non seulement cette imprimerie a fort bien existé, mais il en est sorti d'autres livres connus, notamment, en 1646, l'*Absconditorum Clavis* de Guillaume Postel (comme pourront s'en assurer ceux qui possèdent l'édition de la *Bibliothèque Rosicrucienne*), et, de 1667 à 1670, c'est-à-dire aux environs de la date même que porte l'édition de Nostradamus, plusieurs ouvrages du P. Athanase Kircher. La falsification de la date supposée soulève d'ailleurs des questions fort embarrassantes : si vraiment cette édition n'était pas de 1668, mais antérieure de plus d'un siècle, comment se ferait-il que son frontispice représente, non pas la mort de Louis XVI et la destruction de Paris comme certains l'ont imaginé tout à fait gratuitement, mais, beaucoup plus simplement, la mort de Charles I^{er} et l'incendie de Londres ? Nous ne nous chargerons pas, bien entendu, de résoudre ce problème, car c'est plutôt à M. Piobb qu'il appartiendrait de donner une explication à ce sujet s'il le jugeait à propos ; mais il est un peu étonnant qu'il ne semble pas avoir pensé à cette difficulté. Et ce n'est pas tout encore : non seulement cette édition est dite, dans son titre complet, avoir été « revue et corrigée suivant les premières éditions imprimées en Avignon en l'an 1556 et à Lyon en l'an 1558 et autres », ce qui indique nettement qu'elle est postérieure à celles-ci, et ce qui permet de se demander pourquoi on la déclare « la plus authentique », car on ne sait pas au juste ce que peuvent valoir les corrections qui y ont été introduites ; mais encore elle contient une vie de Nostradamus où il est fait expressément mention de sa mort, survenue « le 2 juillet 1566, peu devant le soleil levant », ce qui vraiment ne s'accorde guère avec l'affirmation qu'elle aurait été « imprimée de son vivant » ! Quoi qu'il en soit de tout cela, sur quoi un lecteur quelque peu exigeant au point de vue de l'exactitude historique serait assurément en droit de demander à l'auteur de plus amples éclaircissements, ce qui suit rappelle à beaucoup d'égards certaines « révélations » sur Shakespeare dont nous avons parlé en leur temps, et cela non pas seulement parce qu'il s'agit, dans les deux cas, d'éditions présentant un caractère « cryptographique », mais aussi en raison de similitudes beaucoup plus précises, portant sur la nature même de ce dont il s'agit ; et c'est ici que nous voyons reparaître l'« association qui a prophétisé ». M. Piobb fait à ce sujet beaucoup de mystère (et d'une façon qui est bien typiquement « occidentale »), mais nous n'avons évidemment, quant à nous, aucun motif pour l'imiter en cela : ainsi, il signale deux lettres capitales qui se trouvent à la page 126, mais sans dire quelles elles sont ; or ces deux lettres sont un M et un F ; si on les considère « de bas en haut » comme il y invite, puis si l'on tient compte de la remarque qu'« en 1668, si l'on en croyait l'histoire ordinaire, ces lettres singulières ne devaient avoir aucun sens », et aussi de celle que, dans l'adresse de l'imprimerie, on trouve « Jean, fils de Jean, et la Veuve », on devine sans grande peine qu'il interprète ces initiales comme voulant dire « Franc-Maçonnerie » ; notre rapprochement avec la « cryptographie » shakespearienne n'était-il pas justifié ? Ensuite, il y a d'autres

initiales qu'il donne cette fois, mais sans les expliquer ; celles-là ne figurent pas dans le texte imprimé lui-même, mais il les a obtenues en traduisant un certain vers en latin : « F. M. B. — M. T. » ; cela peut assurément signifier beaucoup de choses diverses, mais entre autres, si l'on veut, *Frater Molay Burgundus, Magister Templi*. Si l'on admet cette interprétation, le reste de l'histoire s'éclaire un peu : par exemple, à propos de « dates symboliques », il est dit que celle du 14 mars 1547, dans la *Lettre à Henri II*, dissimule « un autre 14 mars » ; malheureusement, le « 14 mars » en question ne serait-il pas en réalité un 11 mars ? Cela, à moins qu'il ne s'agisse encore d'une « erreur volontaire », pourrait jeter quelque doute sur la solidité de la « construction » de M. Piobb ; mais, en la prenant telle qu'elle est, on comprend du moins ce qu'il veut dire quand il désigne, comme les véritables auteurs du texte, « les signataires d'un document antérieur de plusieurs centaines d'années à Nostradamus », tout en se gardant d'ailleurs bien de donner la moindre indication qui permettrait de vérifier l'existence et l'authenticité dudit « document ». La suite est relativement plus simple : les successeurs des personnages en question auraient remis le texte « tout fait » à Nostradamus, sans doute après l'avoir traduit, car il est à supposer que l'original devait être en latin, et, d'autre part, ce n'est pas Nostradamus lui-même qui dut en faire la traduction, car il est affirmé, sans d'ailleurs qu'on voie très clairement pourquoi, qu'il « était incapable de savoir même à quoi se rapportait ce texte » qu'il était chargé de publier ; il faudrait même supposer, dans ces conditions, que l'édition, avec ses particularités « cryptographiques », aurait été entièrement préparée en dehors de lui, et qu'en somme tout son rôle se serait borné à y mettre ou à y laisser mettre son nom, qui du reste, d'après M. Piobb, ne serait même pas un nom en réalité, mais seulement encore un « pseudonyme »… Arrêtons-nous là, car les considérations que nous avons laissées de côté ne nous apporteraient pas de plus grands éclaircissements ; on peut se demander si M. Piobb a raison en fait et en quelque sorte « historiquement », mais aussi, et peut-être surtout, à quoi il veut en venir avec tout cela ; pourquoi faut-il qu'il y ait là-dedans bien des choses qui font penser à certains « dessous » fort suspects auxquels nous avons fait allusion en d'autres occasions, et qui précisément ont aussi des liens très étroits avec toute une série d'histoires de soi-disant « prophéties » ? Nous ne tenons pas autrement à approfondir cette question ; mais en tout cas, si M. Piobb estime qu'un « secret social », car c'est de cela qu'il s'agirait au fond, est « quelque chose de bien plus important que les ordinaires vérités ésotériques », par quoi il semble entendre des vérités d'ordre doctrinal, nous nous permettrons de n'être nullement de son avis sur ce point, car ce n'est même qu'en connexion avec des principes doctrinaux et en tant qu'application de ceux-ci dans un domaine contingent qu'un tel « secret » peut être réellement digne de quelque intérêt ; et qu'on veuille bien réfléchir aussi, pour rétablir toutes choses dans leur juste perspective, à ce qu'un « secret » comme celui qui est ici en cause peut bien valoir encore, en lui-même et séparé de toute considération d'un ordre plus profond, dès qu'on sort des limites du monde européen…

P. Rochetaillée — *Prophéties de Nostradamus : Clef des Centuries, son application à l'histoire de la Troisième République* (Éditions Adyar, Paris). Ce livre se rapporte encore au même sujet que le précédent, mais il est, dans son ensemble, d'allure moins énigmatique ; son auteur s'est d'ailleurs inspiré dans une large mesure, pour établir sa « clef », du *Secret de Nostradamus* de M. Piobb ; pourtant, nous ne croyons pas que celui-ci serait disposé, actuellement tout au moins, à admettre que « toute l'œuvre est basée sur le mouvement des planètes », car il insinue au contraire que, là même où celles-ci paraissent être mentionnées expressément, il s'agit en réalité de tout autre chose. D'autre part, ce qui nous frappe toujours dans les interprétations de ce genre, c'est l'importance tout à fait disproportionnée qui y est attribuée à des faits et à des personnages contemporains qui, d'ici quelques siècles, sembleront sans doute bien insignifiants ; et nous ne pouvons nous empêcher de nous demander si, vus à une certaine distance dans l'avenir, ils pouvaient vraiment tenir une plus grande place qu'ils n'en tiendront dans l'histoire quand celle-ci les envisagera avec un « recul » équivalent dans le passé… À un autre point de vue, il y a aussi, dans l'explication de certains mots, des méprises assez évidentes, et celle de beaucoup d'autres est plutôt forcée, sinon purement fantaisiste ; mais il serait assurément peu utile d'entrer ici dans le détail de tout cela ; nous nous souvenons d'en avoir donné déjà, à propos d'un autre travail sur la *Lettre à Henri II* de Nostradamus, quelques échantillons bien suffisants. Quant aux « graphiques » établis pour différentes dates dites « points sensibles » par l'auteur (qui d'ailleurs s'est prudemment abstenu d'indiquer une signification quelconque pour ceux qui appartiennent encore au futur), il faut certainement beaucoup de bonne volonté pour y distinguer, par exemple, un « fusil-mitrailleur », ou encore un marteau et une faucille, si schématiquement tracés qu'on veuille bien les supposer ! M. Piobb rangerait sans doute tout cela dans la catégorie des « amusettes pour le public », en quoi nous ne saurions lui donner tort, et ce doit être à des choses de ce genre qu'il a pensé en disant qu'il avait « laissé rêver sur Nostradamus ». Ce qui est un peu plus inquiétant peut-être, c'est que nous voyons reparaître là-dedans le « Grand Monarque » (toujours entendu littéralement comme devant être un « roi de France », ce que certains passages des *Centuries* ne justifient cependant guère, et ce que M. Piobb lui-même, nous devons le dire, paraît considérer d'une façon plutôt ironique), avec des allusions à la « Grande Pyramide » et à son trop fameux « secret », et aussi que l'auteur déclare avoir été « autorisé occultement (?) à publier le résultat de ses recherches » ; voudrait-il dire qu'il a, lui aussi, « obéi à une prescription », d'ailleurs, à ce qu'il semblerait, avec une douzaine d'années de retard sur M. Piobb, qui estime que la « prescription » valable pour 1927 ne l'était plus en 1939 ? À notre avis, l'imagination, pour ne pas dire la « suggestion », joue un grand rôle dans toutes ces histoires ; et, pour montrer plus exactement ce qu'il convient d'en penser, il nous suffira d'ajouter une remarque bien simple, en choisissant de préférence comme exemple, pour des raisons faciles à comprendre, un trait se rapportant à un personnage mort depuis la publication du livre : quand on connaît l'attitude furieusement antitraditionnelle, et plus spécialement anti-islamique, qui fut celle de « M. Ataturc » (attitude qui alla jusqu'à lui faire renier le nom de Mustafa), il est pour le moins amusant de voir

prêter à celui-ci le dessein de se mettre à la tête d'un soi-disant « mouvement panislamique » ; quelqu'un qui ne sait pas mieux discerner ce qui se passe dans le présent même est-il vraiment bien qualifié pour formuler des prévisions sur l'avenir, avec la seule aide d'un texte aussi obscur et plein d'« embûches » de toutes sortes que celui « du Grand Initié que fut Nostradamus » ? « Grand Initié », du moins, au dire de M. Rochetaillée ; et pourtant, si l'on en croit M. Piobb, il y aurait eu plus d'un « Grand Initié » dans cette affaire, mais précisément le « dénommé Nostradamus » n'aurait pas été l'un d'eux ; assurément, les commentateurs, avant de « publier le résultat de leurs recherches », fût-ce avec une « autorisation occulte », feraient bien de commencer par se mettre un peu d'accord entre eux !

Em. Ruir — *L'écroulement de l'Europe d'après les prophéties de Nostradamus* (Éditions Médicis, Paris). Ici encore, il s'agit des mêmes questions, mais traitées à un point de vue quelque peu différent, car l'auteur est plus modeste et ne prétend à la possession d'aucune « clef » particulière, et même, dans sa conclusion, il critique très justement certaines des assertions de M. Piobb. Pour sa part, il entend se borner à une interprétation « basée sur l'astrologie », ce qui n'est peut-être pas non plus une méthode parfaitement sûre, quoique pour d'autres raisons, et ce qui d'ailleurs ne s'accorde pas très bien avec son affirmation assez étonnante d'une « inspiration divine » de Nostradamus, dont il met les écrits sur le même plan que l'Apocalypse ! Il faut ajouter qu'il est animé d'un fort préjugé anti-oriental : il parle d'un « Antéchrist musulman », monstruosité véritablement inconcevable pour qui a la moindre idée de ce qui est dit de l'Antéchrist dans la tradition islamique, et qui ne serait que le premier d'une série d'« Antéchrist » successifs, tous « asiatiques », devant conduire les invasions qu'il prévoit pour le dernier quart du XX^{e} siècle… Tout cela est assez peu intéressant, pour nous du moins, aussi bien que ce qui concerne l'inévitable « Grand Monarque français », et même que la prédiction, à échéance un peu plus lointaine, d'une « translation de la Terre » (?) devant précéder le « règne de mille ans » apocalyptique. Ce sur quoi nous voulons appeler l'attention, c'est seulement ceci : pour essayer de déterminer des dates précises, M. Ruir envisage les divisions d'une certaine période cyclique qu'il appelle « ère adamique », et qui représente en somme la durée de l'humanité actuelle, à laquelle il assigne d'ailleurs des limites fort étroites dans le passé. Il prend pour point de départ deux soi-disant chronologies données par Nostradamus dans son *Épître à Henri II*, et tout à fait différentes l'une de l'autre, ce qui montre bien qu'elles ne doivent pas être prises à la lettre (sans compter que la seconde place Salomon 490 ans seulement avant Jésus-Christ, ce qui est une impossibilité historique évidente) ; l'auteur a raison en cela, et il est d'ailleurs bien certain qu'en réalité, du moins pour tout ce qui est antérieur à Moïse, il n'existe pas de chronologie biblique, au sens ordinaire et littéral de ce mot. Il n'est donc pas douteux que Nostradamus a voulu dissimuler là-dedans des données qui sont tout autre chose que ce qu'il paraît indiquer (et la même remarque s'appliquerait tout aussi bien à d'autres prétendues chronologies, comme celle du *Traité des Causes secondes* de Trithème par exemple) ; mais ce qui l'est beaucoup plus, c'est que les

calculs plus ou moins ingénieux auxquels M. Ruir s'est livré lui aient fait découvrir les données en question. En tout cas, et c'est là où nous voulions en venir à propos de cet exemple, l'expression des sciences traditionnelles en Occident semble presque toujours avoir été entourée, intentionnellement ou non, d'une obscurité à peu près impénétrable ; il est vrai que, dans les traditions orientales, la durée réelle des périodes cycliques est aussi plus ou moins dissimulée, mais du moins leurs proportions numériques, qui sont ce qui importe essentiellement, sont nettement indiquées ; ici, au contraire, aucune proportion ne paraît se dégager de ces séries de dates fictives. Sans doute, doit-on conclure de là qu'il s'agit d'un mode d'expression tout différent ; mais, étant donné son caractère incomparablement plus énigmatique, tous les efforts faits pour le déchiffrer, même en admettant qu'ils aboutissent, seraient-ils suffisamment récompensés par les résultats qu'on pourrait en obtenir ?

LES REVUES

— Il nous faut encore revenir sur la question des Templiers, car nous avons eu connaissance, très tardivement d'ailleurs, de toute une série d'articles publiés sur ce sujet, dans le *Mercure de France*, par MM. J.-H. Probst-Biraben et A. Maitrot de la Motte-Capron : 1° *Les Templiers et leur alphabet secret* (n° du 1er août 1939) ; 2° *Les idoles des Chevaliers du Temple* (n° du 15 septembre) ; 3° *Les coffrets mystérieux des Templiers* (n° du 1er novembre) ; 4° *Les Templiers et les Gardiens du Temple* (n° du 1er décembre) ; 5° *Le roi de France et les Templiers* (n° du 1er janvier 1940). — 1° L'authenticité de l'« alphabet secret » nous paraît bien douteuse : il semble que personne n'ait vu réellement les manuscrits anciens où il se trouverait, et toute cette histoire ne repose en somme que sur les assertions de l'abbé Grégoire et de Maillard de Chambure ; nous ne voyons d'ailleurs pas en quoi le second peut être estimé « plus sérieux » que le premier, car, si l'abbé Grégoire reçut ses informations des « Néo-Templiers », Maillard de Chambure était lui-même membre de cette organisation ; la « source » est donc la même, et elle est assurément bien peu digne de foi. En outre, la croix de forme compliquée qui sert de « clef » à l'alphabet en question est bien celle des « Néo-Templiers », mais il ne semble pas qu'elle ait jamais été en usage chez les véritables Templiers ; et il y a encore au moins un détail fort suspect : c'est la distinction de l'U et du V, tout à fait inconnue au moyen âge, et nous nous étonnons que les auteurs n'en aient pas fait la remarque, alors qu'ils s'inquiètent de la présence du W, qui, après tout, pourrait peut-être se justifier plus facilement. Dans ces conditions, il est permis de se demander s'il est bien utile de se livrer à des « spéculations » hypothétiques sur le symbolisme de cet alphabet, qui a sans doute tout juste autant de valeur que la collection de « reliques » de Fabré-Palaprat ; il est d'ailleurs bien probable, s'il est d'invention moderne, que les irrégularités dans l'ordre de formation des lettres n'ont rien d'ésotérique, mais ont pour unique raison d'être de rendre le déchiffrement moins facile ; en tout cas, pour ce qui est du sens de rotation où l'on veut voir « une influence orientale très marquée », il se trouve malheureusement que, s'il s'agit de l'Orient islamique, ce devrait être justement le sens contraire de

celui-là. À un autre point de vue, il est singulier que les auteurs paraissent s'efforcer de réduire tout le mystère de l'Ordre du Temple à une question d'opérations financières, ce qui serait fort peu ésotérique ; ne vont-ils pas jusqu'à écrire, dans l'article suivant, que « la véritable idole des Templiers fut la puissance financière internationale » ? Signalons aussi deux inexactitudes historiques : Jacques de Molay n'est pas mort en 1312, mais en 1314, et il n'y eut jamais de décision papale supprimant l'Ordre du Temple, qui fut seulement suspendu « provisoirement » par le Concile de Vienne. — 2° Au sujet des prétendues « idoles », les témoignages obtenus au cours du procès, dans des conditions ne permettant d'ailleurs guère de les regarder comme valables, sont tous contradictoires entre eux ; il se peut que certaines histoires de « têtes » se rapportent tout simplement à des reliquaires ; en tout cas, il va de soi que, quoi qu'ait pu en penser l'ignorance occidentale, des idoles quelconques ne pourraient en aucune façon avoir été empruntées à un milieu islamique ; sur tout cela, nous sommes bien d'accord avec les auteurs. Quant au fameux « Baphomet », dont le nom a donné lieu à tant d'hypothèses aussi peu satisfaisantes les unes que les autres, nous pouvons, incidemment, donner l'explication du soi-disant *Bahumid* de von Hammer : il est bien exact que ce mot n'existe pas en arabe, mais il faut en réalité lire *bahîmah*, et, si cela ne se traduit pas par « veau » (interprétation qui fut peut-être influencée par l'énigmatique « tête de veau » des Druses, bien plutôt que par « le bœuf Apis ou le Veau d'or »), c'est du moins la désignation générale de toute sorte de bestiaux ; maintenant, s'il est peu probable en fait que « Baphomet » vienne de l'arabe *bahîmah*, que les interrogateurs du procès ne devaient pas connaître, il se pourrait fort bien, par contre, qu'il vienne de son équivalent hébreu, c'est-à-dire du *Behemoth* biblique, et peut-être n'y a-t-il pas besoin de chercher plus loin la solution de cette énigme… Pour ce qui est des quatre statues qui, d'après le même von Hammer, se trouvaient dans le cabinet de Vienne (mais que sont-elles devenues depuis 1818 ?), on ne voit pas ce qui permet de les considérer comme des « Baphomets » ; et, franchement, que penser de ces statues dont, d'après leur physionomie, une est qualifiée de « romaine », une de « pharaonique », et les deux autres de « persanes », bien que toutes portent également des inscriptions arabes, d'un fort mauvais arabe d'ailleurs si le déchiffrement indiqué est bien exact ? Il faut reconnaître qu'il y a dans tout cela quelque chose qui sent la supercherie, peut-être plus encore que dans le cas des coffrets dont il va être question tout à l'heure… Nous ne nous attarderons pas à discuter en détail l'interprétation des phrases arabes, dont la lecture même est fort douteuse ; nous nous bornerons à relever une erreur de fait : il est exact que *kenîsah* (et non pas *kensen*) désigne exclusivement une église chrétienne (encore un musulman se sert-il de ce mot tout aussi bien qu'un chrétien quand il veut parler de cette église, car il n'en existe pas d'autre pour la désigner) ; mais nous ne pouvons comprendre qu'on dise que « *Maulana* n'est jamais usité », car, dans beaucoup de pays islamiques (il y en a d'autres que le Maghreb), c'est au contraire l'appellation qu'on emploie couramment en s'adressant aux souverains, et même à d'autres personnages respectables. — 3° Il s'agit ensuite des deux fameux coffrets qui figurèrent dans la collection du duc de Blacas (par quelle malchance semble-t-il qu'eux aussi aient été

perdus ?) ; comme pour les prétendus « Baphomets », rien ne prouve qu'ils aient jamais eu le moindre rapport avec les Templiers ; de l'avis des auteurs, il s'agirait simplement de « boîtes à thériaque » employées par des médecins grecs et arabes. Cette explication n'a en elle-même rien d'invraisemblable ; nous n'examinerons pas ici l'interprétation des figures sur laquelle elle s'appuie, interprétation qui dans son ensemble en vaut bien une autre, même si elle n'est pas correcte dans tous ses détails (ainsi, on ne voit pas bien pourquoi un même signe indiquerait dans un endroit un nombre d'ingrédients et dans un autre un nombre de mois ou d'années). Ce qui est plus curieux, ce sont les questions qui se posent au sujet du couvercle d'un des coffrets ; son symbolisme est nettement alchimique (pourquoi certains ont-ils voulu que la figure principale, qui est en réalité un *Rebis*, soit encore un « Baphomet » ?), et, là aussi, il y a des inscriptions qui, si elles ont été transcrites exactement, sont rédigées en un arabe inimaginable, ce dont il n'y aurait du reste pas lieu de trop s'étonner si l'on admet l'hypothèse des auteurs, car, d'après eux, ce couvercle, ajouté après coup, aurait été fabriqué par des alchimistes occidentaux vers la fin du moyen âge ou le commencement de la Renaissance ; les raisons de lui attribuer cette date tardive ne sont d'ailleurs pas clairement indiquées, pas plus que celles de l'affirmation qu'« on ne voit pas en quoi un Templier pouvait s'intéresser à l'alchimie » ; tout à fait indépendamment de la question des coffrets, on pourrait tout aussi bien dire qu'on ne voit pas pourquoi il ne s'y serait pas intéressé ! — 4° Dans l'article suivant, il s'agit surtout des relations possibles des Templiers avec les Ismaéliens, désignés ordinairement sous le nom d'« Assassins » ; les auteurs se donnent une peine bien inutile pour expliquer qu'il faudrait écrire *Assacine*, ce qui ne représente pas une meilleure transcription (l'introduction de l'*e* muet, notamment, n'est qu'une concession assez bizarre à la prononciation française), et ce qui n'empêche pas que c'est bien de là qu'est venu le mot « assassin » et qu'il ne s'agit pas d'un simple « rapprochement par assonance » ; cette dérivation, bien entendu, n'indique pas ce qu'étaient réellement les Ismaéliens, mais seulement l'opinion vulgaire des Occidentaux à leur sujet. À la fin de l'article, il y a bien des assertions contradictoires : pourquoi dire que les Templiers « n'étaient pas initiés », parce qu'il est peu vraisemblable qu'ils aient reçu l'initiation des Ismaéliens, et comme s'ils n'avaient pas pu avoir leur initiation propre, surtout si l'on admet qu'ils étaient « johannites » ? Il est dit aussi qu'il y avait chez eux « une connaissance profonde du symbolisme, de l'ésotérisme proche-oriental et méditerranéen », ce qui ne s'accorde guère avec l'absence d'initiation, ni avec les préoccupations toutes profanes qui leur sont attribuées par ailleurs ; quant à chercher les preuves de cette connaissance dans l'alphabet « néo-templier », ce n'est peut-être pas une argumentation très solide, en dépit du souci qu'ont les auteurs de ne pas « dépasser les bornes permises par la critique historique ». — 5° Enfin, le dernier article semble viser à justifier tout le monde : le roi de France, le pape, les Templiers et les juges, dont chacun aurait eu raison à son propre point de vue ; nous n'y insisterons pas, et nous nous contenterons de noter que maintenant les Templiers sont présentés comme possédant non pas seulement un secret financier, mais aussi un secret « synarchique », ce qui est tout de même un peu moins grossièrement matériel (mais est-ce bien « se placer dans l'ambiance du

XIV^e^ siècle » que de parler ici d'une « affaire laïque » ?) ; quoi qu'il en soit, ce qui nous paraît ressortir surtout de ces longues études, c'est qu'il est vraiment bien difficile de savoir au juste à quoi s'en tenir sur tout cela !

— Dans les *Cahiers du Sud* (n^o^ de mars 1940), M. Jean Richer publie une étude sur *Jules Romains et la Tradition occulte* ; à vrai dire, nous ne savons trop ce que peut être une « tradition occulte », mais nous pensons qu'on veut sans doute dire « ésotérique », encore que cela même ne soit pas très exact ici, car c'est surtout de l'Inde qu'il est question. Il est assurément possible que M. Jules Romains ait lu quelques livres concernant les doctrines hindoues, mais nous ne voyons pas qu'il en ait tiré grand'chose, car les rapprochements indiqués sont plutôt vagues et ne se rapportent en tout cas qu'à des choses d'un ordre très superficiel. Réduire les différents états dont il est question dans le *Vêdânta* à des « régimes de conscience », c'est-à-dire à quelque chose de purement psychologique, c'est bien peu comprendre de quoi il s'agit en réalité ; et, pour ce qui est du *Yoga*, si l'auteur de l'article déclare avec raison que « ses fins sont spirituelles », il semble pourtant que M. Jules Romains n'en ait retenu que certains effets « psycho-physiologiques » plus ou moins extraordinaires, ce qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant, car les Occidentaux, même sans être « littérateurs », ne s'intéressent généralement à rien d'autre qu'à ce côté « phénoménique » et tout à fait contingent. Ce qui est plutôt stupéfiant, c'est que, à propos de ce genre de « dédoublement » que les occultistes ont dénommé bizarrement « sortie en astral » (et qui n'a absolument rien de commun avec l'état de *samâdhi*), on puisse écrire qu'« il s'agit bien de ce que les anciens connaissaient sous le nom de Mystères ou d'Initiation » ; voilà de bien étranges imaginations, et on ne saurait être plus loin de la vérité ! Nous trouvons aussi, dans une note, la curieuse assertion que « la Franc-Maçonnerie doit beaucoup à l'Égypte » ; s'il est vrai que certains « systèmes » particuliers ont été basés sur cette théorie fantaisiste (et d'une façon qui ne montre que trop le caractère artificiel de ce rattachement et l'ignorance de leurs auteurs en fait d'« égyptologie »), il est impossible de trouver dans la Maçonnerie proprement dite quoi que ce soit qui porte la marque d'une origine égyptienne ; et, si l'on peut établir des comparaisons sur certains points, par exemple entre la légende d'Hiram et le mythe d'Osiris, ce sont là des choses dont l'équivalent se retrouve dans les traditions les plus diverses, et qui ne s'expliquent point par des « emprunts » ni par une filiation plus ou moins directe, mais bien par l'unité essentielle de toutes les traditions.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n^o^ d'avril 1940), une note est consacrée à la question des globes céleste et terrestre qui sont parfois placés sur les deux colonnes ; il semble bien évident que ce n'est là qu'une innovation toute moderne, non point en raison d'une prétendue ignorance que certains se plaisent à attribuer aux anciens, mais tout simplement parce que de tels globes ne figurent dans aucun symbolisme traditionnel. Quant à les faire dériver du globe ailé égyptien, c'est là une hypothèse fort peu vraisemblable, car leur position et leur duplication seraient alors tout à fait anormales et ne s'accorderaient aucunement avec la signification de ce globe ailé. Nous devons relever, d'autre part, une erreur

linguistique assez grave : le préfixe *ya*, en hébreu comme en arabe, est simplement la marque de la troisième personne du futur des verbes, et il n'a aucun rapport avec le nom divin *Yah*.

— Dans le *Symbolisme* (n° de janvier-février-mars 1940), G. Persigout étudie *L'Antre, synthèse obscure des trois Mondes* ; bien qu'il nous cite à diverses reprises et qu'il s'appuie d'autre part sur des analogies alchimiques, nous ne sommes pas très sûr qu'il ait entièrement compris le symbolisme de la caverne initiatique, tant il y mêle de considérations étrangères au sujet. Le symbolisme traditionnel du diamant n'a sûrement rien à voir avec les théories de la chimie moderne sur le carbone, ni celui de la lumière avec des hypothèses biologiques sur l'« origine de la vie ». Certaines analyses de mots hébraïques sont assez fantaisistes ; il faudrait en tout cas, si l'on veut dire des choses exactes à cet égard, prendre bien garde de ne pas confondre le *he* avec le *heth* ! Nous avons été surpris de voir, dans une note, attribuer à Éliphas Lévi la *Clef de la Magie noire* ; vérification faite de la citation, c'est de la *Clef des Grands Mystères* qu'il s'agit en réalité. — Dans un article sur *L'Art divinatoire*, « Diogène Gondeau » paraît confondre l'intuition avec l'imagination ; de plus, il ne fait pas la moindre allusion au fait que certains « arts divinatoires » ne sont pas autre chose que des débris plus ou moins informes d'anciennes sciences traditionnelles, ce qui est pourtant, au fond, le seul côté réellement intéressant de la question. — François Ménard, dans un court article sur *Le Rameau d'olivier*, n'en expose le symbolisme que bien incomplètement ; il parle avec raison du rôle de l'huile, dans divers rites, comme support de la « force spirituelle » ; mais le reste n'est guère qu'un éloge un peu trop exclusif du « climat méditerranéen ».

— Dans *Atlantis* (n° de mai 1940), M. paul le cour oppose l'un à l'autre *Siegfried et Perceval*, dans lesquels il veut voir les expressions respectives de l'esprit germanique et de l'esprit celtique ; cette interprétation se prête évidemment à des développements faciles, surtout dans les circonstances présentes, mais elle est vraiment un peu « simpliste ». À ce propos, il revient encore sur son idée d'une prétendue restauration de l'Ordre du Temple, incarnant l'esprit celtique comme l'Ordre Teutonique incarnait l'esprit germanique, et il désigne même, comme son centre futur, le Mont Saint-Michel, qu'il oppose à ce titre à Marienburg, ancienne résidence des Grands-Maîtres de l'Ordre Teutonique ; mais le Mont Saint-Michel a-t-il jamais eu la moindre relation historique avec l'Ordre du Temple ? À part cela et la réédition de quelques fantaisies linguistiques déjà connues, il n'y a là rien de particulièrement important à signaler.

— La revue *Folklore*, organe du « Groupe andois d'études folkloriques » (n° d'avril-juin 1940), donne une étude *Sur un plat cathare de Raguse*, où figure comme symbole principal la licorne, mais prise, si l'interprétation proposée est exacte, dans un sens « maléfique », comme représentant « la mort qui toujours poursuit la race humaine et désire s'en emparer » ; cette signification aurait sa source dans une parabole de « l'homme et la licorne » qui se trouve dans certaines versions de la légende des saints Barlaam et Josaphat, laquelle est généralement

regardée comme d'origine bouddhique, mais aurait subi, au cours de sa transmission d'Orient en Occident, des influences manichéennes. Il y a là quelque chose qui peut paraître assez étrange, car, dans le symbolisme orthodoxe tout au moins, il semble bien que la licorne soit toujours prise exclusivement dans un sens « bénéfique », ce qui s'accorde avec la valeur « axiale » de sa corne unique, renforcée encore par son association habituelle avec l'« Arbre de Vie ». Sur le plat dont il s'agit, d'ailleurs, l'arbre figure bien aussi auprès de la licorne, mais la singulière inclinaison de cet arbre, ainsi que l'attitude même de la licorne, donnent assez manifestement une impression de « chute » ; faut-il rappeler à ce propos que certains ont considéré l'inclinaison même de l'axe terrestre comme une conséquence de la chute de l'homme, ce qui peut avoir tout au moins une justification symbolique, en rapport avec les révolutions cycliques du temps ? C'est précisément aussi par le fait des phases alternantes de la succession temporelle, figurées ici par deux rats, l'un blanc et l'autre noir, qui rongent les racines de l'arbre, que la vie représentée par cet arbre aboutit à la mort ; il y a donc là, somme toute, un sens plausible sous un certain aspect, mais l'hétérodoxie, si hétérodoxie il y a, ne consisterait-elle pas à employer les symboles axiaux, qui sont essentiellement liés à l'idée d'immutabilité, d'une façon qui les fait participer eux-mêmes à la mutation des choses, ce qui, si l'on veut aller au fond de la question, pourrait impliquer une conception plaçant plus ou moins expressément toute réalité dans le « devenir » ? Une telle conception est d'ailleurs une conséquence inévitable de tout « dualisme » du genre de celui qu'on attribue aux Manichéens, car, pour qui ignore l'unité principielle, on ne voit pas bien où pourrait résider l'immutabilité ; et donner à certains symboles une position déviée, n'est-ce pas aussi méconnaître ce qui, en eux, indique une expression ou un reflet de l'unité ?

Études Traditionnelles — N° 248, p. 57-63, décembre 1945

CONTRE LE « QUIÉTISME »

Bien que nous ayons souvent parlé déjà des différences profondes qui séparent le mysticisme de tout ce qui est d'ordre ésotérique et initiatique, nous ne croyons pas inutile de revenir sur un point particulier qui se rattache à cette question, ayant eu l'occasion de constater qu'il y a là encore une erreur assez répandue : il s'agit de la qualification de « quiétisme » appliquée à certaines doctrines orientales. Que ce soit une erreur, cela résulte déjà du fait que ces doctrines n'ont rien de mystique, tandis que le terme même de « quiétisme » a été créé spécialement pour désigner une forme de mysticisme, qui est d'ailleurs de celles qu'on peut appeler « aberrantes », et dont le caractère principal est de pousser à l'extrême la passivité qui, à un degré ou à un autre, est inhérente au mysticisme comme tel. Or, d'une part, il convient de ne pas étendre des termes de ce genre à ce qui ne relève pas du domaine mystique, car ils deviennent alors aussi impropres que les étiquettes philosophiques quand on prétend les appliquer en dehors de la philosophie ; et, d'autre part, la passivité, même dans les limites où elle peut être considérée en quelque sorte comme « normale » au point de vue mystique, et à plus forte raison dans son exagération « quiétiste », est tout à fait étrangère aux doctrines dont il s'agit. À vrai dire, nous soupçonnons que l'imputation de « quiétisme », tout comme celle de « panthéisme », n'est bien souvent, chez certains, qu'un prétexte pour écarter ou déprécier une doctrine sans se donner la peine de l'étudier plus profondément et de chercher vraiment à la comprendre ; il en est ainsi, plus généralement, de toutes les épithètes « péjoratives » qu'on emploie à tort et à travers pour qualifier des doctrines fort diverses, en reprochant à celles-ci de « tomber » dans ceci ou cela, expression habituelle en pareil cas et qui est très significative à cet égard ; mais, comme nous l'avons fait remarquer en d'autres occasions, toute erreur a nécessairement quelque raison de se produire, de sorte qu'il est bon, malgré tout, d'examiner les choses d'un peu plus près.

Il n'est pas douteux que le quiétisme, au sens propre de ce mot, jouit d'une mauvaise réputation en Occident, et tout d'abord dans les milieux religieux, ce qui est naturel en somme, puisque la variété de mysticisme qui est ainsi désignée a été expressément déclarée hétérodoxe, et à juste titre, en raison des nombreux et graves dangers qu'elle présente à divers points de vue, et qui, au fond, ne sont autres que ceux de la passivité elle-même portée à son plus haut degré et mise en pratique « intégralement », nous voulons dire sans qu'aucune atténuation soit apportée aux conséquences qu'elle entraîne dans tous les ordres. De ce côté, il n'y a donc pas lieu de s'étonner si ceux à qui les injures tiennent lieu d'arguments, et qui ne sont malheureusement que trop nombreux, se servent du quiétisme, aussi bien que du panthéisme, comme d'une sorte d'« épouvantail », si l'on peut s'exprimer ainsi, pour détourner ceux qui s'en laissent impressionner de tout ce devant quoi eux-

mêmes éprouvent une crainte qui, en fait, n'est due qu'à leur incapacité de le comprendre. Mais il y a quelque chose de plus curieux : c'est que la mentalité « laïque » des modernes retourne volontiers cette même accusation de quiétisme contre la religion elle-même, en l'étendant indûment, non seulement à tous les mystiques, y compris les plus orthodoxes d'entre eux, mais encore aux religieux appartenant aux Ordres contemplatifs, qui d'ailleurs sont tous indistinctement des « mystiques » à ses yeux, bien qu'ils ne le soient pourtant pas nécessairement en réalité ; il en est même qui poussent la confusion encore plus loin, allant jusqu'à identifier purement et simplement mysticisme et religion.

Ceci s'explique assez facilement par les préjugés qui sont, d'une façon générale, inhérents à la mentalité occidentale moderne : celle-ci, tournée exclusivement vers l'action extérieure, en est arrivée peu à peu, non seulement à ignorer pour son propre compte tout ce qui se rapporte à la contemplation, mais même à éprouver à son égard une véritable haine partout où elle la rencontre. Ces préjugés sont tellement répandus que bien des gens qui se considèrent comme religieux, mais qui n'en sont pas moins fortement affectés par cette mentalité antitraditionnelle, déclarent volontiers qu'ils font une grande différence entre les Ordres contemplatifs et ceux qui s'occupent d'activités sociales : ils n'ont naturellement que des éloges pour ces derniers, mais, en revanche, ils sont tout prêts à s'accorder avec leurs adversaires pour demander la suppression des premiers, sous prétexte qu'ils ne sont plus adaptés aux conditions d'une époque de « progrès » comme la nôtre ! Il convient de remarquer en passant que, actuellement encore, une telle distinction serait impossible dans les Églises chrétiennes d'Orient, où l'on ne conçoit pas que quelqu'un puisse se faire moine pour autre chose que pour se livrer à la contemplation, et où d'ailleurs la vie contemplative, bien loin d'être taxée sottement d'« inutilité » et d'« oisiveté », est au contraire unanimement regardée comme la forme supérieure d'activité qu'elle est véritablement.

Il faut dire, à ce propos, qu'il y a dans les langues occidentales quelque chose qui est assez gênant, et qui peut contribuer pour une part à certaines confusions : c'est l'emploi des mots « action » et « activité », qui ont évidemment une origine commune, mais qui n'ont cependant ni le même sens ni la même extension. L'action est toujours entendue comme une activité d'ordre extérieur, ne relevant proprement que du domaine corporel, et c'est précisément en cela qu'elle se distingue de la contemplation et qu'elle semble même s'y opposer d'une certaine façon, bien que, ici comme partout, le point de vue de l'opposition ait forcément un caractère illusoire, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, et que ce soit plutôt d'un complémentarisme qu'il s'agit en réalité. Par contre, l'activité a un sens beaucoup plus général et qui s'applique également dans tous les domaines et à tous les niveaux de l'existence : ainsi, pour prendre l'exemple le plus simple, on parle bien d'activité mentale, mais, même avec toute l'imprécision du langage courant, on ne pourrait guère parler d'action mentale ; et, dans un ordre plus élevé, on peut tout aussi bien parler d'activité spirituelle, ce qu'est effectivement la contemplation (distinguée, bien entendu, de la simple méditation qui n'est qu'un moyen mis en

œuvre pour y parvenir, et qui appartient encore au domaine de la mentalité individuelle). Il y a même quelque chose de plus : si l'on envisage le complémentarisme de l'« actif » et du « passif », en correspondance avec l'« acte » et la « puissance » pris au sens aristotélicien, on voit sans peine que ce qui est le plus actif est aussi, et par là même, ce qui est le plus proche de l'ordre purement spirituel, tandis que l'ordre corporel est celui où prédomine la passivité ; de là dérive cette conséquence, qui n'est paradoxale qu'en apparence, que l'activité est d'autant plus grande et plus réelle qu'elle s'exerce dans un domaine plus éloigné de celui de l'action. Malheureusement, la plupart des modernes ne semblent guère comprendre ce point de vue, et il en résulte de singulières méprises, comme celle de certains orientalistes qui n'hésitent pas à qualifier de « passif » *Purusha*, s'il s'agit de la tradition hindoue, ou *Tien*, s'il s'agit de la tradition extrême-orientale, c'est-à-dire, dans tous les cas, ce qui est précisément au contraire le principe actif de la manifestation universelle !

Ces quelques considérations permettent de comprendre pourquoi les modernes sont tentés de voir du « quiétisme », ou ce qu'ils croient pouvoir appeler ainsi, dans toute doctrine qui met la contemplation au-dessus de l'action, c'est-à-dire en somme dans toute doctrine traditionnelle sans exception ; ils semblent d'ailleurs croire que cela revient en quelque sorte à mépriser l'action et même à lui dénier toute valeur propre, fût-ce dans l'ordre contingent qui est le sien, ce qui est tout à fait faux, puisqu'il ne s'agit en réalité que de situer chaque chose à la place qui doit normalement lui appartenir : reconnaître qu'une chose occupe le plus bas degré dans une hiérarchie ne revient certes nullement à nier la légitimité de son existence, car elle n'en est pas moins un élément nécessaire de l'ensemble dont elle fait partie. Nous ne savons trop pourquoi on a pris l'habitude de s'attaquer plus spécialement, sous ce rapport, à la doctrine hindoue, qui en cela ne diffère absolument en rien des autres traditions, qu'elles soient orientales ou occidentales ; nous nous sommes du reste suffisamment expliqué, en diverses occasions, sur la façon dont elle envisage l'action, pour n'avoir pas besoin d'y insister davantage ici. Nous ferons seulement remarquer combien il est absurde de parler de « quiétisme » à propos du *Yoga*, comme certains le font, quand on songe à l'activité prodigieuse qu'il faut déployer, et cela dans tous les domaines, pour parvenir au but du *Yoga* (c'est-à-dire en réalité au *Yoga* même, entendu dans son sens strict, les moyens préparatoires n'étant ainsi désignés que par extension) ; d'ailleurs, il s'agit là de méthodes proprement initiatiques, dont l'activité est un des caractères essentiels comme telles. Ajoutons, pour prévenir toute objection possible, que, si les interprétations de quelques Hindous contemporains peuvent sembler se prêter à l'imputation de « quiétisme », c'est que ceux-là ne sont qualifiés à aucun degré pour parler de ces choses, et que même, du fait de l'éducation occidentale qu'ils ont reçue, ils sont presque aussi ignorants que les Occidentaux eux-mêmes de ce qui concerne leur propre tradition.

Mais, si l'on est convenu de reprocher à la doctrine hindoue de mépriser l'action, c'est surtout, d'une façon générale, au sujet du Taoïsme qu'on éprouve le besoin de parler plus expressément encore de « quiétisme », et cela à cause du rôle

qu'y joue le « non-agir » (*wou-wei*), dont les orientalistes ne comprennent nullement la véritable signification, et que certains d'entre eux font synonyme d'« inactivité », de « passivité » et même d'« inertie » (c'est d'ailleurs parce que le principe actif de la manifestation est « non-agissant » qu'ils le prétendent « passif » comme nous le disions plus haut). Il en est pourtant quelques-uns qui se sont rendu compte qu'il y a là une erreur ; mais, ne comprenant pas davantage au fond ce dont il s'agit, et confondant également action et activité, ils se refusent alors à traduire *wou-wei* par « non-agir », et ils remplacent ce terme par des périphrases plus ou moins vagues et insignifiantes, qui amoindrissent la portée de la doctrine et ne laissent plus rien apercevoir de son sens profond et spécifiquement initiatique. En réalité, la traduction par « non-agir » est la seule acceptable, mais, à cause de l'incompréhension ordinaire, il convient d'expliquer comment on doit l'entendre : non seulement ce « non-agir » n'est point l'inactivité, mais, suivant ce que nous avons indiqué précédemment, il est au contraire la suprême activité, et cela parce qu'il est aussi loin que possible du domaine de l'action extérieure, et complètement affranchi de toutes les limitations qui sont imposées à celle-ci par sa propre nature ; si le « non-agir » n'était, par définition même, au delà de toutes les oppositions, on pourrait donc dire qu'il est en quelque sorte l'extrême opposé du but que le quiétisme assigne au développement de la spiritualité.

Il va de soi que le « non-agir », ou ce qui lui équivaut dans la partie initiatique des autres traditions, implique, pour celui qui y est parvenu, un parfait détachement à l'égard de l'action extérieure, comme d'ailleurs de toutes les autres choses contingentes, et cela parce qu'un tel être se situe au centre même de la « roue cosmique », tandis que ces choses n'appartiennent qu'à sa circonférence ; si le quiétisme professe de son côté une indifférence qui paraît ressembler à quelques égards à ce détachement, c'est assurément pour de tout autres raisons. De même que des phénomènes similaires peuvent être dus à des causes fort diverses, des façons d'agir (ou, dans certains cas, de s'abstenir d'agir) qui sont extérieurement les mêmes peuvent procéder des intentions les plus différentes ; mais naturellement, pour ceux qui s'en tiennent aux apparences, il peut résulter de là bien des fausses assimilations. Il y a effectivement sous ce rapport certains faits, étranges aux yeux des profanes, qui pourraient être invoqués par eux à l'appui du rapprochement erroné qu'ils veulent établir entre le quiétisme et des traditions d'ordre initiatique ; mais ceci soulève quelques questions qui sont assez intéressantes en elles-mêmes pour mériter que nous leur consacrions spécialement un prochain article.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 248, p. 96-100, décembre 1945

SUR LA SIGNIFICATION DES FÊTES « CARNAVALESQUES »

A propos d'une certaine « théorie de la fête » formulée par un sociologue, nous avons signalé[1] que cette théorie avait, entre autres défauts, celui de vouloir réduire toutes les fêtes à un seul type, qui constitue ce qu'on peut appeler les fêtes « carnavalesques », expression qui nous paraît assez claire pour être facilement comprise de tout le monde, puisque le Carnaval représente effectivement ce qui en subsiste encore aujourd'hui en Occident ; et nous disions alors qu'il se pose, au sujet de ce genre de fêtes, des questions qui méritent un examen plus approfondi. En effet, l'impression qui s'en dégage est toujours, et avant tout, une impression de « désordre » au sens le plus complet de ce mot ; comment donc se fait-il que l'on constate leur existence, non pas seulement à une époque comme la nôtre, où l'on pourrait en somme, si elles lui appartenaient en propre, les considérer tout simplement comme une des nombreuses manifestations du déséquilibre général, mais aussi, et même avec un bien plus grand développement, dans des civilisations traditionnelles avec lesquelles elles semblent incompatibles au premier abord ?

Il n'est pas inutile de citer ici quelques exemples précis, et nous mentionnerons tout d'abord, à cet égard, certaines fêtes d'un caractère vraiment étrange qui se célébraient au moyen-âge : la « fête de l'Âne », où cet animal, dont le symbolisme proprement « satanique » est bien connu dans toutes les traditions[2], était introduit jusque dans le chœur même de l'église, où il occupait la place d'honneur et recevait les plus extraordinaires marques de vénération ; et la « fête des Fous », où le bas clergé se livrait aux pires inconvenances, parodiant à la fois la hiérarchie ecclésiastique et la liturgie elle-même[3]. Comment est-il possible d'expliquer que de pareilles choses, dont le caractère le plus évident est incontestablement un caractère de parodie et même de sacrilège[4], aient pu, à une époque comme celle-là, être non seulement tolérées, mais même admises en quelque sorte officiellement ?

Nous mentionnerons aussi les Saturnales des anciens Romains, dont le Carnaval moderne paraît d'ailleurs être dérivé directement, bien qu'il n'en soit plus, à vrai dire, qu'un vestige très amoindri : pendant ces fêtes, les esclaves

[1] Voir numéro d'avril 1940, p. 169

[2] Ce serait une erreur que de vouloir opposer à ceci le rôle joué par l'âne dans la tradition évangélique, car, en réalité, le bœuf et l'âne, placés de part et d'autre de la crèche à la naissance du Christ, symbolisent respectivement l'ensemble des forces bénéfiques et celui des forces maléfiques ; ils se retrouvent d'ailleurs, à la crucifixion, sous la forme du bon et du mauvais larron. D'autre part, le Christ monté sur un âne, à son entrée à Jérusalem, représente le triomphe sur les forces maléfiques, triomphe dont la réalisation constitue proprement la « rédemption ».

[3] Ces « fous » portaient d'ailleurs une coiffure à longues oreilles, manifestement destinée à évoquer l'idée d'une tête d'âne, et ce trait n'est pas le moins significatif au point de vue où nous nous plaçons.

[4] L'auteur de la théorie à laquelle nous avons fait allusion reconnaît bien l'existence de cette parodie et de ce sacrilège, mais, les rapportant à sa conception de la « fête » en général, il prétend en faire des éléments caractéristiques du « sacré » lui-même, ce qui n'est pas seulement un paradoxe un peu fort, mais, il faut le dire nettement, une contradiction pure et simple.

commandaient aux maîtres et ceux-ci les servaient[1] ; on avait alors l'image d'un véritable « monde renversé », où tout se faisait au rebours de l'ordre normal[2]. Bien qu'on prétende communément qu'il y avait dans ces fêtes un rappel de l'« âge d'or », cette interprétation est manifestement fausse, car il ne s'agit pas là d'une sorte d'« égalité » qui pourrait à la rigueur être regardée comme représentant, dans la mesure où le permettent les conditions présentes[3], l'indifférenciation première des fonctions sociales ; il s'agit d'un renversement des rapports hiérarchiques, ce qui est tout à fait différent, et un tel renversement constitue, d'une façon générale, un des caractères les plus nets du « satanisme ». Il faut donc y voir bien plutôt quelque chose qui se rapporte à l'aspect « sinistre » de Saturne, aspect qui ne lui appartient certes pas en tant que dieu de l'« âge d'or », mais au contraire en tant qu'il n'est plus actuellement que le dieu déchu d'une période révolue[4].

On voit par ces exemples qu'il y a invariablement, dans les fêtes de ce genre, un élément « sinistre » et même « satanique », et ce qui est tout particulièrement à noter, c'est que c'est précisément cet élément même qui plaît au vulgaire et excite sa gaieté : c'est là, en effet, quelque chose qui est très propre, et plus même que quoi que ce soit d'autre, à donner satisfaction aux tendances de l'« homme déchu », en tant que ces tendances le poussent à développer surtout les possibilités les plus inférieures de son être. Or c'est justement en cela que réside la véritable raison d'être des fêtes en question : il s'agit en somme de « canaliser » en quelque sorte ces tendances et de les rendre aussi inoffensives qu'il se peut, en leur donnant l'occasion de se manifester, mais seulement pendant des périodes très brèves et dans des circonstances bien déterminées, et en assignant ainsi à cette manifestation des limites étroites qu'il ne lui est pas permis de dépasser[5]. S'il n'en était pas ainsi, ces mêmes tendances, faute de recevoir le minimum de satisfaction exigé par l'état actuel de l'humanité, risqueraient de faire explosion, si l'on peut dire[6], et d'étendre

---

[1] On rencontre même, en des pays très divers, des cas de fêtes du même genre où on allait jusqu'à conférer temporairement à un esclave ou à un criminel les insignes de la royauté, avec tout le pouvoir qu'ils comportent, quitte à le mettre à mort lorsque la fête était terminée.

[2] Le même auteur parle aussi, à ce propos, d'« actes à rebours » et même de « retour au chaos », ce qui contient au moins une part de vérité, mais, par une étonnante confusion d'idées, il veut assimiler ce chaos à l'« âge d'or ».

[3] Nous voulons dire les conditions du *Kali-Yuga* ou de l'« âge de fer », dont l'époque romaine fait partie aussi bien que la nôtre.

[4] Que les anciens dieux deviennent d'une certaine façon des démons, c'est là un fait assez généralement constaté, et dont l'attitude des Chrétiens à l'égard des dieux du « paganisme » n'est qu'un simple cas particulier, mais qui semble n'avoir jamais été expliqué comme il conviendrait ; nous ne pouvons d'ailleurs insister ici sur ce point, qui nous entraînerait hors de notre sujet. Il est bien entendu que ceci, qui se réfère uniquement à certaines conditions cycliques, n'affecte ou ne modifie en rien le caractère essentiel de ces mêmes dieux en tant qu'ils symbolisent intemporellement des principes d'ordre supra-humain de sorte que, à côté de cet aspect maléfique accidentel, l'aspect bénéfique subsiste toujours malgré tout, et alors même qu'il est le plus complètement méconnu des « gens du dehors » ; l'interprétation astrologique de Saturne pourrait fournir un exemple très net à cet égard.

[5] Ceci est en rapport avec la question de l'« encadrement » symbolique, sur laquelle nous nous proposons de revenir dans un prochain article.

[6] À la fin du moyen âge, lorsque les fêtes grotesques dont nous avons parlé furent supprimées ou tombèrent en désuétude, il se produisit une expansion de la sorcellerie sans aucune proportion avec ce qu'on avait vu dans les siècles précédents ; ces deux faits ont entre eux un rapport assez direct, bien que généralement inaperçu, ce qui est d'ailleurs d'autant plus étonnant qu'il y a quelques ressemblances assez frappantes entre de telles fêtes et le Sabbat des sorciers, où tout se faisait aussi « à rebours ».

leurs effets à l'existence tout entière, collectivement aussi bien qu'individuellement, causant un désordre bien autrement grave que celui qui se produit seulement pendant quelques jours spécialement réservés à cette fin, et qui est d'ailleurs d'autant moins redoutable qu'il se trouve comme « régularisé » par là même, car, d'un côté, ces jours sont comme mis en dehors du cours normal des choses, de façon à n'exercer sur celui-ci aucune influence appréciable, et cependant, d'un autre côté, le fait qu'il n'y a là rien d'imprévu « normalise » en quelque sorte le désordre lui-même et l'intègre dans l'ordre total.

Outre cette explication générale, qui est parfaitement évidente quand on veut bien y réfléchir, il y a quelques remarques utiles à faire, en ce qui concerne plus particulièrement les « mascarades », qui jouent un rôle important dans le Carnaval proprement dit et dans d'autres fêtes plus ou moins similaires ; et ces remarques confirmeront encore ce que nous venons de dire. En effet, les masques de Carnaval sont généralement hideux et évoquent le plus souvent des formes animales ou démoniaques, de sorte qu'ils sont comme une sorte de « matérialisation » figurative de ces tendances inférieures, voire même « infernales », auxquelles il est alors permis de s'extérioriser. Du reste, chacun choisira tout naturellement parmi ces masques, sans même en avoir clairement conscience, celui qui lui convient le mieux, c'est-à-dire celui qui représente ce qui est le plus conforme à ses propres tendances de cet ordre, si bien qu'on pourrait dire que le masque, qui est censé cacher le véritable visage de l'individu, fait au contraire apparaître aux yeux de tous ce que celui-ci porte réellement en lui-même, mais qu'il doit habituellement dissimuler. Il est bon de noter, car cela en précise davantage encore le caractère, qu'il y a là comme une parodie du « retournement » qui, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs[1], se produit à un certain degré du développement initiatique ; parodie, disons-nous, et contrefaçon vraiment « satanique », car ici ce « retournement » est une extériorisation, non plus de la spiritualité, mais, tout au contraire, des possibilités inférieures de l'être[2].

Pour terminer cet aperçu, nous ajouterons que, si les fêtes de cette sorte vont en s'amoindrissant de plus en plus et ne semblent même plus éveiller qu'à peine l'intérêt de la foule, c'est que, dans une époque comme la nôtre, elles ont véritablement perdu leur raison d'être[3] : comment, en effet, pourrait-il être encore question de « circonscrire » le désordre et de l'enfermer dans des limites rigoureusement définies, alors qu'il est répandu partout et se manifeste

[1] Voir, dans les numéros de juin 1939 et de janvier 1940, *L'Esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit ?*

[2] Il y avait aussi, dans certaines civilisations traditionnelles, des périodes spéciales où, pour des raisons analogues, on permettait aux « influences errantes » de se manifester librement, en prenant d'ailleurs toutes les précautions nécessaires en pareil cas ; ces influences correspondent naturellement, dans l'ordre cosmique, à ce qu'est le psychisme inférieur dans l'être humain, et par suite, entre leur manifestation et celle des influences spirituelles, il y a le même rapport inverse qu'entre les deux sortes d'extériorisation que nous venons de mentionner ; au surplus, dans ces conditions, il n'est pas difficile de comprendre que la mascarade elle-même semble figurer en quelque sorte une apparition de « larves » ou de spectres malfaisants.

[3] Cela revient à dire qu'elles ne sont plus, à proprement parler, que des « superstitions » au sens étymologique de ce mot.

constamment dans tous les domaines où s'exerce l'activité humaine ? Ainsi, la disparition presque complète de ces fêtes, dont on pourrait, si l'on s'en tenait aux apparences extérieures et à un point de vue simplement « esthétique », être tenté de se féliciter en raison de l'aspect de « laideur » qu'elles revêtent inévitablement, cette disparition, disons-nous, constitue au contraire, quand on va au fond des choses, un symptôme fort peu rassurant, puisqu'elle témoigne que le désordre a fait irruption dans tout le cours de l'existence et s'est généralisé à un tel point que nous vivons en réalité, pourrait-on dire, dans un sinistre « Carnaval perpétuel ».

René Guénon.

LES REVUES

— Les *Cahiers du Sud* ont publié, en juin-juillet 1941, un volumineux numéro spécial intitulé *Mélanges sur l'Inde* ; ce titre n'est peut-être pas très heureux en lui-même, mais il faut reconnaître que, en fait, il exprime assez bien le caractère du contenu, qui est effectivement très « mélangé » ; c'est d'ailleurs ce qui arrive à peu près inévitablement dans une revue « ouverte », à laquelle manque l'unité de direction doctrinale. La « présentation » elle-même se ressent un peu trop de cet « éclectisme » ; et, en ce qui nous concerne, nous devons dire que, malgré la façon élogieuse dont il y est parlé de nous, il semble y avoir là une certaine incompréhension du point de vue auquel nous nous plaçons, et que nous sommes d'ailleurs assez peu flatté de voir notre nom rapproché de certains autres représentant des « attitudes » diverses, mais toutes très occidentales, qui n'ont certes rien de commun avec la nôtre ! L'article liminaire, *Le Message de l'Inde,* par M. Jacques Masui, témoigne assurément d'excellentes intentions, mais l'impression qui s'en dégage est quelque peu confuse, comme si l'auteur avait essayé d'y fusionner différents points de vue qu'il est assez difficile de concilier. La plupart des traductions et un certain nombre d'articles sont dus à M. Jean Herbert et à ses collaborateurs habituels ; comme les sujets qui y sont traités se retrouvent en grande partie dans ses publications récentes, dont nous pensons pouvoir parler prochainement, nous ne les examinerons pas ici en détail. Parmi les autres articles, *Inde et Occident,* signé Satyanârâyana, est une appréciation très juste de la civilisation occidentale moderne et de l'effet plutôt désagréable qu'elle produit sur les Orientaux qui entrent en contact avec elle pour la première fois. Un long *Aperçu du développement religieux et philosophique de l'Inde brâhmanique,* signé seulement des initiales G. B., n'est au fond, comme le titre même peut du reste le faire prévoir, qu'une sorte de résumé des conceptions orientalistes dans ce qu'elles ont de plus contraire à l'esprit traditionnel hindou. Dans *Les « mystères » du Yoga,* le Swâmî Pavitrânanda a grandement raison de s'opposer aux imaginations plus ou moins extravagantes des amateurs de « pouvoirs » et de « phénomènes », mais non pas de vouloir y substituer des vues d'un « simplisme » un peu trop moderne ; et dans *Les fondements philosophiques du Yoga,* le professeur Akshaya Kumar Banerji s'en tient à un point de vue beaucoup trop « philosophique » en effet pour pouvoir vraiment rendre compte de choses qui sont en réalité d'un tout autre ordre ; dans tout cela, le caractère proprement initiatique du *Yoga*, qui en constitue pourtant tout l'essentiel, est complètement perdu de vue. Nous préférons de beaucoup, dans le domaine particulier où elle se tient, l'étude de M. René Daumal intitulée *Pour approcher l'art poétique hindou*, qui expose brièvement, mais clairement, les principes généraux de cet art. *La science d'aujourd'hui et la pensée traditionnelle de l'Inde*, par M. L. Barbillion, appelle toutes les réserves que nous avons souvent formulées à l'égard de ce genre de rapprochements avec la science profane des modernes, et il faut d'ailleurs constater que, en réalité, il y est assez peu question de la pensée hindoue ; *Le message mathématique de l'Inde*, par M. F. Le Lionnais, est vraiment bien sommaire et bien faible, et il y aurait eu assurément bien d'autres choses à dire sur ce sujet. Par contre, l'article de M. Émile

Dermenghem sur *L'Inde et l'Islam* est fort intéressant, et il faut seulement regretter que le cadre dans lequel il a dû le faire tenir ne lui ait pas permis de donner à certaines des considérations qu'il renferme tout le développement qu'elles auraient mérité. Avec les *Réflexions sur la mentalité indienne dans ses rapports avec la nôtre* de M. Jean Grenier, nous revenons, pour la plus grande partie tout au moins, aux opinions courantes des orientalistes. Vers la fin du volume, sous le titre *Au seuil de l'Inde*, M. Benjamin Fondane commence par protester très justement contre l'ignorance dont les historiens plus ou moins « officiels » de la philosophie font preuve à l'égard de beaucoup de doctrines anciennes de l'Occident, et précisément de celles qui seraient les plus dignes d'intérêt, ce qu'on pourrait cependant excuser, à notre avis, en faisant remarquer que ces doctrines sont effectivement au delà du point de vue de la philosophie, du moins telle qu'on l'entend aujourd'hui, de sorte qu'elles n'ont pas à figurer dans son histoire ; malheureusement, tout cela n'est que pour arriver à prétendre que, contrairement à ce qu'en pensent les autres collaborateurs, l'Occident n'a rien à envier à l'Inde sous le rapport intellectuel, comme si, dans l'état actuel des choses, une tradition toujours vivante pouvait se comparer avec des traditions mortes depuis longtemps et, de l'aveu même de l'auteur, à peu près entièrement oubliées des Occidentaux actuels !

— Le *Speculative Mason* (numéro de juillet 1940) contient un article sur le premier *tracing board* (tableau de la Loge d'Apprentis) considéré comme image du Cosmos, une assez bonne analyse de la *Bhagavad-Gîtâ*, peut-être un peu influencée par des préoccupations d'« actualité », et une étude sur *Lady Godiva*, légende médiévale anglo-saxonne qui paraît avoir ses racines dans des traditions préchrétiennes. — Le numéro d'octobre contient un historique de la construction de l'abbaye de Saint-Alban, en relation avec certaines légendes de la Maçonnerie opérative, et une étude sur Mary Ann Atwood, auteur de l'ouvrage anonyme intitulé *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery*, continuée dans le numéro de janvier 1941. Dans le numéro d'avril 1941, nous signalerons un résumé des anciennes traditions concernant l'Atlantide et des constatations géologiques qui semblent de nature à les confirmer, et une étude sur les rapports de la Kabbale et de la Maçonnerie, poursuivie dans les numéros de juillet et d'octobre. Cette dernière étude contient un grand nombre d'indications curieuses, mais certains points en sont assez contestables, et tous les rapprochements mentionnés ne sont pas également probants, ni toutes les sources citées également valables ; il ne faut, pensons-nous, envisager une influence réelle et plus ou moins directe de la Kabbale que dans les cas où il s'agit de détails très précis, et non pas seulement de similitudes qui peuvent exister normalement entre toutes les traditions initiatiques, et il convient de remarquer en outre que la science des nombres est fort loin d'être propre à la seule Kabbale hébraïque. — Dans le numéro de juillet, une étude historique sur le développement du grade de Compagnon dans les premiers temps de la Maçonnerie spéculative, continuée dans le numéro d'octobre, un article sur le symbolisme du centre, envisagé plus particulièrement dans ses connexions, telles que les établissent les rituels opératifs, avec l'Étoile polaire, le fil à plomb et le

swastika, et enfin une note sur les *tokens* des anciennes corporations. — Dans le numéro d'octobre, une bonne critique des historiens maçonniques qui veulent s'en tenir exclusivement à la méthode soi-disant « scientifique » (et surtout profane, dirions-nous) n'admettant aucune « évidence » d'un autre ordre que celle des seuls documents écrits ; dans ce même numéro et dans les suivants (janvier, avril, juillet et octobre 1942), une étude très détaillée sur le symbolisme rituélique de l'initiation au grade d'Apprenti. — Le numéro de janvier 1942 contient la traduction de notre article sur *Mythes, mystères et symboles*, ainsi que celle de l'article de Marius Lepage sur *L'Épée flamboyante*, paru précédemment dans le *Symbolisme* et que nous avons déjà mentionné en son temps. — Dans le numéro d'avril, un article sur le personnage énigmatique désigné sous le nom de *Naymus Grecus* dans certaines copies des *Old Charges* (anciens manuscrits opératifs), comme ayant introduit la Maçonnerie en France à l'époque de Charles Martel, et sur une hypothèse essayant de l'identifier avec Anthémius de Tralles, l'architecte de Sainte-Sophie de Constantinople. Signalons aussi, dans ce numéro et dans celui de juillet, une étude assez brève, mais intéressante, sur *Pythagore et les anciens Mystères*, au cours de laquelle est naturellement rappelé le *Peter Gower* des *Old Charges*, ainsi que la confusion connexe des « Phéniciens » avec les « Vénitiens ». — Dans le numéro de juillet, une note sur quelques vestiges des anciens Mystères qui se sont conservés jusqu'à nos jours, d'une façon assez inattendue, dans le théâtre des marionnettes (ce qui est un exemple de ce que nous avons dit des origines réelles du « folklore »), et un article sur les titres chevaleresques usités dans la « Rose-Croix de Heredom », et plus particulièrement sur la signification de celui de *Via Determinata* adopté par l'auteur. — Dans le numéro d'octobre, outre la suite de ce dernier article, une étude sur la signification des « coups » rituéliques des différents degrés (constituant ce qui est appelé la « batterie » dans la Maçonnerie française), et une note sur le « crampon » (*clamp* ou *cramp*, appelé aussi *lewis*), instrument employé pour élever les pierres depuis le sol jusqu'à la place qu'elles doivent occuper dans la construction, et qui appartient plus spécialement au symbolisme de la *Mark Masonry*.

1946

Études Traditionnelles — N° 249, p. 105-111, janvier-février 1946

FOLIE APPARENTE ET SAGESSE CACHÉE

Nous faisions allusion, à la fin de notre dernier article, à certaines façons d'agir plus ou moins extraordinaires qui peuvent, suivant les cas, procéder de raisons fort différentes ; il est vrai que, d'une manière générale, elles impliquent toujours que l'action extérieure est envisagée autrement qu'elle ne l'est par la majorité des hommes, et qu'il n'est pas accordé, à cette action prise en elle-même, l'importance qu'on lui attribue communément ; mais il y a à cet égard bien des distinctions à faire. Nous devons préciser tout d'abord que le détachement vis-à-vis de l'action, dont nous parlions à propos du « non-agir », est avant tout une parfaite indifférence en ce qui concerne les résultats qu'on peut en obtenir, puisque ces résultats, quels qu'ils soient, n'affectent plus réellement l'être qui est parvenu au centre de la « roue cosmique ». En outre, il est évident qu'un tel être n'agira jamais par besoin d'agir, et que d'ailleurs, s'il doit agir pour un motif quelconque, tout en ayant pleinement conscience que cette action n'est qu'une simple apparence contingente, illusoire comme telle à son propre point de vue (nous ne disons pas, bien entendu, au point de vue des autres êtres qui en sont témoins), il ne l'accomplira pas forcément d'une façon qui diffère extérieurement de celle des autres hommes, à moins qu'il n'y ait pour cela aussi des motifs particuliers dans certains cas déterminés. On comprendra sans peine que c'est là quelque chose de totalement différent de l'attitude des quiétistes et d'autres mystiques plus ou moins « irréguliers », qui, prétendant traiter l'action comme négligeable (alors qu'ils sont cependant fort loin d'être arrivés au point d'où elle apparaît comme purement illusoire), y trouvent surtout un prétexte pour faire indistinctement n'importe quoi, suivant les impulsions de la partie instinctive ou « subconsciente » de leur être, ce qui risque évidemment d'amener toute sorte d'abus, de désordres ou de déviations, et ce qui, en tout cas, a au moins le grave danger de laisser les possibilités inférieures se développer librement et sans contrôle, au lieu de faire pour les dominer un effort qui serait d'ailleurs incompatible avec l'extrême passivité qui caractérise les mystiques de ce genre.

On peut aussi se demander jusqu'à quel point l'indifférence affichée en pareil cas est bien réelle (et peut-elle l'être vraiment pour quiconque n'est pas parvenu au centre et effectivement affranchi par là même de toutes les contingences « périphériques » ?), car on voit parfois ces mêmes mystiques se livrer à des extravagances parfaitement voulues : c'est ainsi que les quiétistes proprement dits, ceux de la fin du XVII^e^ siècle, avaient formé entre eux une association dite de la « Sainte Enfance », dans laquelle ils s'appliquaient à imiter toutes les manières d'agir et de parler des enfants. C'était, dans leur intention, mettre en pratique aussi littéralement que possible le précepte évangélique de « devenir comme de petits enfants » ; mais c'est véritablement là la « lettre qui tue », et l'on peut s'étonner qu'un homme tel que Fénelon n'ait pas répugné à se prêter à une telle parodie, car

il n'est guère possible de qualifier autrement cette imitation extérieure des enfants par des adultes, qui a inévitablement un caractère artificiel et forcé, et par suite quelque chose de caricatural. En tout cas, cette simulation, car en somme ce n'était pas autre chose, ne s'accordait guère avec la conception quiétiste d'après laquelle l'être doit tenir sa conscience en quelque sorte séparée de l'action, donc ne jamais s'appliquer à accomplir celle-ci d'une façon plutôt que d'une autre. Nous ne voulons d'ailleurs pas dire par là qu'une certaine simulation, fût-ce celle de la folie (et celle de l'enfance n'en est pas si éloignée après tout quant aux apparences), ne puisse pas être parfois justifiée, même chez de simples mystiques ; mais cette justification n'est possible qu'à la condition de se placer à un point de vue tout autre que celui du quiétisme. Nous pensons ici notamment à certains cas qui se rencontrent assez fréquemment dans les formes orientales du Christianisme (où d'ailleurs, il est bon de le noter, le mysticisme lui-même n'a pas exactement la même signification que dans sa forme occidentale) : en effet, « l'hagiographie orientale connaît des voies de sanctification étranges et insolites, comme celle des « fous en Christ », commettant des actes extravagants pour cacher leurs dons spirituels aux yeux de l'entourage sous l'apparence hideuse de la folie, ou plutôt pour se libérer des liens de ce monde dans leur expression la plus intime et la plus gênante pour l'esprit, celle de notre « moi » social[1] ». On conçoit que cette apparence de folie soit effectivement un moyen, bien que ce ne soit peut-être pas le seul, d'échapper à toute curiosité indiscrète, aussi bien qu'à toute obligation sociale difficilement compatible avec le développement spirituel ; mais il importe de remarquer qu'il s'agit alors d'une attitude prise vis-à-vis du monde extérieur et constituant une sorte de « défense » contre celui-ci, et non point, comme dans le cas des quiétistes dont nous parlions tout à l'heure, d'un moyen devant conduire par lui-même à l'acquisition de certains états intérieurs. Il faut ajouter qu'une telle simulation est assez dangereuse, car elle peut facilement aboutir peu à peu à une folie réelle, surtout chez le mystique qui, par définition même, n'est jamais entièrement maître de ses états ; d'ailleurs, entre la simulation pure et simple et la folie proprement dite, il peut y avoir de multiples degrés de déséquilibre plus ou moins accentué, et tout déséquilibre est nécessairement un obstacle, qui, tant qu'il subsiste, s'oppose au développement harmonieux et complet des possibilités supérieures de l'être.

Ceci nous amène à envisager un autre cas, qui peut paraître extérieurement assez semblable à celui-là, bien que pourtant, au fond, il en soit très différent sous plusieurs rapports : c'est celui de ce que, dans l'Islam, on appelle les *majâdhîb* ; ceux-ci se présentent en effet sous un aspect extravagant qui rappelle beaucoup celui des « fous en Christ » dont il vient d'être question, mais ici il ne s'agit plus de simulation, ni d'ailleurs de mysticisme, bien que ce soit là assurément ce qui peut en donner le plus facilement l'illusion à un observateur du dehors. Le *majdhûb* appartient normalement à une *tarîqah*, et, par conséquent, il a suivi une voie initiatique, au moins dans ses premiers stades, ce qui, comme nous l'avons dit

[1] Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 17.

souvent, est incompatible avec le mysticisme ; mais, à un certain moment, il s'est exercé sur lui, du côté spirituel, une « attraction » (*jadhb*, d'où le nom de *majdhûb*) qui, faute d'une préparation adéquate et d'une attitude suffisamment « active », a provoqué un déséquilibre et comme une « scission », pourrait-on dire, entre les différents éléments de son être. La partie supérieure, au lieu d'entraîner avec elle la partie inférieure et de la faire participer dans la mesure du possible à son propre développement, s'en détache au contraire et la laisse pour ainsi dire en arrière[1] ; et il ne peut résulter de là qu'une réalisation fragmentaire et plus ou moins désordonnée. En effet, au point de vue d'une réalisation complète et normale, aucun des éléments de l'être n'est vraiment négligeable, pas même ceux qui, appartenant à un ordre inférieur, doivent être considérés par là même comme n'ayant qu'une moindre réalité (mais non pas comme n'ayant aucune réalité) ; il faut seulement savoir toujours maintenir chaque chose à la place qui lui revient dans la hiérarchie des degrés de l'existence ; et cela est également vrai de l'action extérieure, qui n'est en somme que l'activité propre de certains de ces éléments. Mais, faute d'être capable d'« unifier » son être, le *majdhûb* « perd pied » et devient comme « hors de lui-même » ; c'est par le fait qu'il n'est plus maître de ses états, mais par là seulement, qu'il est comparable au mystique ; et, bien qu'il ne soit en réalité ni un fou ni un simulateur (ce dernier mot ne devant pas forcément être pris ici dans un sens défavorable, comme on aura déjà pu le comprendre par ce qui précède), il présente cependant souvent les apparences de la folie[2]. En ce qui concerne la voie initiatique, il y a là une déviation incontestable, comme il y en a une aussi, quoique d'un genre quelque peu différent, chez les producteurs de « phénomènes » plus ou moins extraordinaires comme on en rencontre notamment dans l'Inde ; et, outre que les uns et les autres ont ceci de commun que leur développement spirituel ne peut jamais arriver à sa perfection, nous verrons tout à l'heure qu'il y a encore une autre raison de rapprocher ces deux cas.

Ce que nous venons de dire s'applique naturellement aux véritables *majâdhîb* ; mais, à côté de ceux-ci, il peut aussi y avoir de faux *majâdhîb*, qui en prennent volontairement les apparences sans l'être réellement ; et c'est ici surtout qu'il y a lieu d'apporter la plus grande attention à observer les distinctions essentielles, car cette simulation elle-même peut être de deux sortes toutes contraires. Il y a en effet, d'un côté, les simulateurs vulgaires, qu'on pourrait appeler aussi les « contrefacteurs », qui trouvent avantage à se faire passer pour *majâdhîb* pour mener une existence en quelque sorte « parasitaire » ; ceux-là, évidemment, n'ont pas le moindre intérêt et ne sont en somme que de simples mendiants qui, tout comme les faux infirmes ou autres simulateurs de ce genre, font preuve d'une certaine habileté spéciale dans l'exercice de leur métier. Mais, d'un autre côté, il arrive aussi que, pour des raisons diverses, et avant tout pour passer inaperçu et ne

[1] Il est bien entendu, d'ailleurs, que le lien ne peut jamais être entièrement rompu, car alors la mort s'ensuivrait aussitôt ; mais il est extrêmement affaibli et comme « relâché », ce qui du reste se produit aussi, à un degré ou à un autre, dans tous les cas de déséquilibre.

[2] C'est pourquoi, dans le langage ordinaire, le mot *majdhûb* est parfois employé comme une sorte d'« euphémisme » pour *majnûn*, « fou ».

pas laisser voir à la foule ce qu'il est réellement, un homme ayant atteint un haut degré de développement spirituel se dissimule parmi les *majâdhîb* ; et même un *walî*, dans ses rapports avec le monde extérieur (rapports dont la nature et les motifs échappent nécessairement à l'appréciation des hommes ordinaires), peut aussi revêtir parfois l'apparence d'un *majdhûb*. D'ailleurs, sauf en ce qui concerne l'intention de demeurer caché qui se retrouve de part et d'autre, ce cas ne saurait être comparé à celui des « fous en Christ », qui n'ont point atteint un tel degré et ne sont que des mystiques d'un genre particulier ; et il va de soi que les dangers que nous signalions à ce propos n'existent aucunement ici, puisqu'il s'agit d'êtres dont l'état réel ne peut plus être affecté par ces manifestations extérieures.

Il nous faut maintenant remarquer que la même chose a lieu aussi pour les producteurs de « phénomènes » auxquels nous faisions allusion plus haut ; et ceci nous conduit directement au cas des « jongleurs », dont les façons d'agir ont si souvent servi de « déguisement », dans toutes les formes traditionnelles, à des initiés de haut rang, surtout lorsqu'ils avaient à remplir à l'extérieur quelque « mission » spéciale. Par jongleur, en effet, il ne faut pas entendre uniquement une sorte de « prestidigitateur », suivant l'acception très restreinte que les modernes ont donnée à ce mot ; au point de vue où nous nous plaçons ici, l'homme qui exhibe les « phénomènes » d'ordre psychique les plus authentiques rentre exactement dans la même catégorie, car, en réalité, le jongleur est celui qui amuse la foule en accomplissant des choses bizarres, ou même simplement en affectant des allures extravagantes[1]. C'est ainsi qu'on l'entendait au moyen âge, où le jongleur était par là identifié en quelque sorte au bouffon ; et l'on sait, par ailleurs, que le bouffon était aussi appelé « fou », bien qu'il ne le fût pas réellement, ce qui montre le lien assez étroit qui existe entre les divers cas dont nous venons de parler. Si l'on ajoute à cela que le jongleur, ainsi que le *majdhûb* d'ailleurs, est habituellement un « errant », il est facile de comprendre les avantages qu'offre son rôle lorsqu'il s'agit d'échapper à l'attention des profanes ou de la détourner de ce qu'il convient de leur laisser ignorer, soit pour des raisons de simple opportunité, soit pour d'autres raisons d'un ordre beaucoup plus profond[2]. En effet, la folie est en définitive un des masques les plus impénétrables dont la sagesse puisse se couvrir par là même qu'elle en est l'extrême opposé ; c'est pourquoi, dans le Taoïsme, les « Immortels » eux-mêmes sont toujours décrits, quand ils se manifestent dans notre monde, sous un aspect plus ou moins extravagant et même ridicule, et qui, par surcroît, n'est pas exempt d'une certaine « vulgarité » ; mais ce dernier trait se rapporte encore à un autre côté de la question, dont nous réserverons l'examen pour un prochain article.

René Guénon.

[1] Étymologiquement, le jongleur (du latin *joculator*) est proprement un « plaisant », quel que soit d'ailleurs le genre de « plaisanteries » auquel il se livre.

[2] Le jongleur et le *majdhûb* véritables peuvent aussi, en raison des mêmes avantages, servir à « véhiculer » certaines choses sans en être eux-mêmes conscients ; mais c'est là une autre question qui ne nous concerne pas présentement.

Études Traditionnelles — N° 249, p. 138-142, janvier-février 1946

JANUA CŒLI

Dans une importante étude que nous mentionnons d'autre part[1], M. Ananda K. Coomaraswamy expose le symbolisme de la superstructure de l'autel vêdique, et plus spécialement des trois briques perforées (*swayamâtrinnâ*) qui en constituent une des parties essentielles. Ces briques, qui peuvent être aussi des pierres (*sharkara*), devraient en principe, d'après leur désignation, être perforées « d'elles-mêmes », c'est-à-dire naturellement, bien que, dans la pratique, cette perforation ait pu parfois être artificielle. Quoi qu'il en soit, il s'agit de trois briques ou pierres de forme annulaire, qui, superposées, correspondent aux « trois mondes » (Terre, Atmosphère et Ciel), et qui, avec trois autres briques représentant les « Lumières universelles » (*Agni*, *Vâyu* et *Aditya*), forment l'Axe vertical de l'Univers. On trouve d'ailleurs sur d'anciennes monnaies indiennes (et des figurations similaires se rencontrent aussi sur certains sceaux babyloniens) une représentation des « trois mondes » sous la forme de trois anneaux reliés entre eux par une ligne verticale qui passe par leurs centres[2].

De ces trois briques superposées, la plus basse correspond architecturalement au foyer (auquel l'autel lui-même est d'ailleurs identifié, étant également le lieu de la manifestation d'*Agni* dans le monde terrestre), et la plus haute à l'« œil » ou ouverture centrale du dôme[3] ; elles forment ainsi, comme le dit M. Coomaraswamy, à la fois une « cheminée » et un « chemin » (et le rapprochement de ces deux mots n'est certes pas dépourvu de signification, même si, comme il est possible, ils ne sont pas directement reliés par l'étymologie[4]), « par où *Agni* s'achemine et nous-mêmes devons nous acheminer vers le Ciel ». En outre, permettant le passage d'un monde à un autre, qui s'effectue nécessairement suivant l'Axe de l'Univers, et cela dans les deux sens opposés, elles sont la voie par laquelle les *Dêvas* montent et descendent à travers ces mondes, en se servant des trois « Lumières universelles » comme d'autant d'échelons, conformément à un symbolisme dont l'exemple le plus connu est celui de l'« échelle de Jacob[5] ». Ce qui unit ces mondes et leur est en quelque sorte commun, quoique sous des modalités diverses, c'est le « Souffle

[1] *Swayamâtrinnâ : Janua Cœli*, dans Zalmoxis, Tome II (1939).

[2] Dans l'architecture islamique, on voit très fréquemment, au sommet d'un minaret ou d'une *qubbah*, un ensemble de trois globes superposés et surmontés d'un croissant ; ces trois globes représentent également trois mondes, qui sont *âlam el-mulk*, *âlam el-malakût* et *âlam el-jabbarût*, et le croissant qui les domine, symbole de la Majesté divine (*El-Jalâl*), correspond au quatrième monde, *âlam el-ezzah* (lequel est « extra-cosmique », donc au delà de la « porte » dont il est ici question) ; la tige verticale qui supporte le tout est évidemment identique au mât d'un *stûpa*, ainsi qu'aux divers autres symboles axiaux similaires dont nous avons parlé en d'autres occasions.

[3] Voir *La porte étroite*, n° de décembre 1938.

[4] M. Coomaraswamy rappelle à ce propos le cas des personnages « folkloriques » tels que saint Nicolas et les diverses personnifications de Noël qui sont représentés comme descendant et remontant par la cheminée, ce qui, en effet, n'est pas sans présenter un certain rapport avec ce dont il s'agit ici.

[5] Voir *Le symbolisme de l'échelle*, n° de mai 1939. — Il est bien entendu que les *Dêvas* sont, dans la tradition hindoue, la même chose que les Anges dans les traditions judéo-chrétienne et islamique.

total » (*sarva-prâna*), auquel correspond ici le vide central des briques superposées[1] ; c'est aussi, suivant un autre mode d'expression équivalent au fond, le *sûtrâtmâ* qui, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, relie tous les états de l'être entre eux et à son centre total, généralement symbolisé par le Soleil, de sorte que le *sûtrâtmâ* lui-même est alors représenté comme un « rayon solaire », et plus précisément comme le « septième rayon » qui passe directement à travers le Soleil[2].

C'est effectivement à ce passage « à travers le Soleil » que se réfère plus proprement le symbolisme de la brique supérieure, puisque celle-ci, comme nous le disions tout à l'heure, correspond à l'« œil » du dôme ou du « toit cosmique » (et nous rappelons à cet égard que le Soleil est aussi désigné comme l'« Œil du Monde »), c'est-à-dire à l'ouverture par laquelle s'accomplit (et, en effet, elle ne peut s'accomplir que « par le haut ») la sortie du Cosmos, celui-ci, avec les divers mondes qu'il renferme, étant représenté par tout l'ensemble de l'édifice dans le symbolisme architectural. La correspondance de cette ouverture supérieure dans l'être humain est le *brahma-randhra*, c'est-à-dire l'orifice situé à la couronne de la tête et par lequel l'artère subtile axiale *sushumnâ* est en continuité constante avec le « rayon solaire » appelé également *sushumnâ*, lequel n'est pas autre chose que le *sûtrâtmâ* envisagé dans son rapport particulier avec cet être ; aussi la brique supérieure peut-elle encore être assimilée au crâne de l'« Homme cosmique », si l'on adopte un symbolisme « anthropomorphique » pour représenter l'ensemble du Cosmos. D'autre part, dans le symbolisme zodiacal, cette même ouverture correspond au Capricorne, qui est la « porte des dieux » et se rapporte au *dêva-yâna*, dans lequel est accompli le passage « au delà du Soleil », tandis que le Cancer est la « porte des hommes » et se rapporte au *pitri-yâna*, par lequel l'être ne sort pas du Cosmos[3] ; et l'on peut dire encore que ces deux « portes solsticiales » correspondent, pour les êtres qui passent par l'une ou par l'autre, aux cas où la « porte solaire » est respectivement ouverte ou fermée. Comme le précise M. Coomaraswamy, les deux *yânas*, qui sont ainsi mis en relation avec les deux moitiés du cycle annuel, sont rapportés au Nord et au Sud en tant que le mouvement apparent du Soleil est, d'une part, une montée vers le Nord en partant du Capricorne, et, d'autre part, une descente vers le Sud en partant du Cancer.

C'est donc le Soleil, ou plutôt ce qu'il représente dans l'ordre principiel (car il va de soi que c'est du « Soleil spirituel » qu'il s'agit en réalité[4]), qui, en tant qu'« Œil du Monde », est véritablement la « porte du Ciel » ou *Janua Cœli*, décrite

---

[1] Ceci est évidemment en rapport avec le symbolisme général de la respiration et avec celui des « souffles vitaux ».

[2] Tout ce symbolisme doit être entendu à la fois au sens macrocosmique et au sens microcosmique, puisqu'il s'applique aussi bien aux mondes envisagés dans leur ensemble, comme on le voit ici, qu'à chacun des êtres qui sont manifestés dans ces mondes. C'est naturellement par le « cœur », c'est-à-dire par le centre, que s'établit cette connexion de toutes choses avec le Soleil ; et l'on sait que le cœur lui-même correspond au Soleil et en est comme l'image dans chaque être particulier.

[3] Voir *Les portes solsticiales*, n° de mai 1938, et *Le symbolisme du Zodiaque chez les Pythagoriciens*, n° de juin 1938.

[4] M. Coomaraswamy emploie souvent l'expression *Supernal Sun*, qu'il ne nous semble pas possible de rendre exactement et littéralement en français.

aussi en termes variés comme un « trou[1] », comme une « bouche[2] », et encore comme le moyeu de la roue d'un chariot ; la signification axiale de ce dernier symbole est d'ailleurs évidente[3]. Cependant, il y a lieu de faire ici une distinction, afin d'éviter ce qui pourrait, pour certains tout au moins, donner lieu à une confusion : nous avons dit en effet en d'autres occasions, à propos de l'aspect lunaire du symbolisme de Janus (ou plus exactement de *Janus-Jana,* identifié à *Lunus-Luna*), que la Lune est à la fois *Janua Cœli* et *Janua Inferni* ; dans ce cas, au lieu des deux moitiés ascendante et descendante du cycle annuel, il faudrait naturellement, pour établir une correspondance analogue[4], considérer les deux moitiés croissante et décroissante de la lunaison ou du cycle mensuel. Maintenant, si le Soleil et la Lune peuvent être regardés l'un et l'autre comme *Janua Cœli*, c'est que, en réalité, le Ciel, dans les deux cas, n'est pas pris dans le même sens : d'une façon générale, en effet, ce terme peut être employé pour désigner tout ce qui se réfère aux états supra-humains ; mais il est évident qu'il y a une grande différence à faire entre ceux de ces états qui appartiennent encore au Cosmos[5], et ce qui, au contraire, est au delà du Cosmos. En ce qui concerne la « porte solaire », il s'agit du Ciel qu'on peut dire suprême et « extra-cosmique » ; par contre, en ce qui concerne la « porte lunaire », il s'agit seulement du *Swarga*, c'est-à-dire de celui des « trois mondes » qui, tout en étant le plus élevé, est pourtant compris dans le Cosmos aussi bien que les deux autres. Pour revenir à la considération de la plus haute des trois briques perforées de l'autel vêdique, on peut dire que la « porte solaire » se situe à sa face supérieure (qui est le véritable sommet de l'édifice total), et la « porte lunaire » à sa face inférieure, puisque cette brique elle-même représente le *Swarga* ; d'ailleurs, la sphère lunaire est effectivement décrite comme touchant à la partie supérieure de l'Atmosphère ou du monde intermédiaire (*Antariksha*), qui est ici représenté par la brique médiane[6]. On peut donc dire, dans les termes de la tradition hindoue, que la « porte lunaire » donne accès à l'*Indra-loka* (puisque *Indra* est le régent du *Swarga*) et la « porte solaire » au *Brahma-loka* ; dans les traditions de l'antiquité occidentale, à l'*Indra-loka* correspond l'« Élysée » et au *Brahma-loka* l'« Empyrée », le premier étant « intra-cosmique » et le second « extra-cosmique » ; et nous devons ajouter que c'est la « porte

[1] Voir *Le « trou de l'aiguille »*, n° de janvier 1940.
[2] Nous reviendrons plus particulièrement sur ce point dans un prochain article
[3] Les deux roues du « chariot cosmique », placées aux deux extrémités de son essieu (qui est alors l'Axe de l'Univers), sont le Ciel et la Terre (voir *Le dôme et la roue,* n° de novembre 1938) ; c'est naturellement de la roue « céleste » qu'il s'agit ici.
[4] Analogue, disons-nous, mais non pas équivalente, car, même dans le cas du *pitri-yâna*, on ne peut jamais dire que le Soleil soit *Janua Inferni*.
[5] Ce sont proprement les états de manifestation informelle ; le Cosmos doit être considéré comme comprenant toute la manifestation tant informelle que formelle, tandis que ce qui est au delà du Cosmos est le non-manifesté.
[6] Ce monde intermédiaire et la Terre (*Bhûmi*) appartiennent tous deux au domaine de l'état humain, dont ils constituent respectivement les modalités subtile et grossière ; c'est pourquoi, comme le remarque très justement M. Coomaraswamy en signalant la correspondance du symbolisme vêdique des briques perforées avec celui des jades rituels *pi* et *tsung* de la tradition chinoise, qui représentent respectivement le Ciel et la Terre, le *pi*, qui est un disque percé en son centre, correspond à la brique supérieure, tandis que le *tsung*, dont la forme est celle d'un cylindre creux à l'intérieur et d'un parallélépipède à base carrée à l'extérieur, doit être considéré comme correspondant à l'ensemble des deux autres briques, le domaine humain tout entier étant ainsi figuré par un seul objet.

solaire » seule qui est proprement la « porte étroite » dont nous avons parlé précédemment, et par laquelle l'être, sortant du Cosmos et étant par là même définitivement affranchi des conditions de toute existence manifestée, passe véritablement « de la mort à l'immortalité ».

René Guénon.

LES LIVRES

Rabindra Nath Tagore — *Sâdhanâ*. Traduction et préface de Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Le premier chapitre de ce livre est le meilleur à notre avis : l'auteur y proteste très justement contre l'opposition artificielle que l'Occident prétend établir entre l'homme et la nature, opposition qui implique une négation de l'unité fondamentale de tout ce qui existe ; dans l'Inde, au contraire, « l'état où l'on a réalisé sa parenté avec le tout et pénétré en toutes choses par l'union avec Dieu (qui, comme il le dit ailleurs, n'a rien à voir avec la « pure abstraction » des philosophes modernes) était considéré comme le but ultime et l'accomplissement de l'humanité ». La suite, malheureusement, est moins satisfaisante : il est compréhensible qu'un poète répugne à renoncer au monde des formes, et nous admettons même volontiers que, pour suivre sa voie propre, il doive, plus que tout autre homme, prendre les formes pour appui ; mais ce n'est là qu'une voie parmi beaucoup d'autres, et même, plus exactement, ce n'est que le point de départ d'une voie possible ; si l'on ne va pas plus loin, on ne dépassera jamais le niveau de la « conscience cosmique », ce qui ne représente qu'une étape transitoire, fort éloignée du but suprême, et à laquelle il peut même être dangereux de trop s'arrêter. Nous craignons fort que l'auteur ne voie rien au delà, et la façon dont il traduit certains termes, dans les citations qu'il fait des *Upanishads*, porte la marque de ce point de vue restreint : est-il soutenable, par exemple, qu'*Ananda* signifie la « joie » ? En tout cas, le titre du livre est plutôt décevant, car il n'y est nullement question de « réalisation » au sens métaphysique, ni de la « technique » qui peut y conduire effectivement ; Tagore peut être un grand poète, mais il n'est certainement pas possible de le considérer comme un « Maître spirituel ».

Swâmî Siddheswarânanda ; Dr Sarma K. Lakshman ; Swâmî Tapasyânanda — *Études sur Râmana Maharshi*. Volume premier. Introduction et traduction de JEAN HERBERT (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Dans l'introduction, M. Jean Herbert s'excuse de ne publier que des études sur Shrî Râmana au lieu des écrits mêmes de celui-ci ; il est certain que ces écrits sont fort peu nombreux, et que même les divers recueils de ses enseignements oraux qui ont été publiés jusqu'ici ne représentent encore que quelque chose de très fragmentaire et incomplet ; nous nous demandons pourtant si vraiment ce sont là les seules raisons de cette abstention, et ce qui pourrait donner à penser qu'il doit y en avoir d'autres, c'est la critique plutôt amère qui est faite ici de l'entourage du Maharshi… Il est d'ailleurs tout à fait exact que celui-ci « n'accepte aucun disciple » au vrai sens de ce mot, quoique beaucoup de gens revendiquent trop facilement cette qualité ; nous doutons même qu'il y ait lieu d'« espérer qu'un jour viendra où il acceptera d'assumer le rôle de guru », car il semble bien que, s'il n'exerce que ce que nous avons déjà appelé une « action de présence », ce soit en raison même du caractère très exceptionnel de la voie qu'il a suivie. — La partie principale de ce premier volume est constituée par une traduction, un peu modifiée sur certains points, du livre que le Dr Sarma K. Lakshman a fait paraître précédemment en anglais sous le titre de *Mahâ-Yoga* et sous le pseudonyme de *Who* ; nous en avons

déjà parlé, et nous avons indiqué alors les réserves qu'il y a lieu de faire à son sujet au point de vue doctrinal ; nous n'y reviendrons donc pas, si ce n'est pour rappeler qu'il ne faut pas le considérer autrement que comme l'expression des vues propres de son auteur. Cette traduction est encadrée entre une préface et un appendice ; dans la première, le Swâmî Siddhêswarânanda s'attache à caractériser la voie et l'attitude de Shrî Râmana, et il relève aussi, d'une façon tout à fait juste, les erreurs commises par un écrivain qui a prétendu l'apprécier au point de vue de la « mystique » occidentale ; quant à l'appendice du Swâmî Tapasyânanda, il donne une impression tellement « réticente » qu'on ne peut s'empêcher de se demander pourquoi il a été écrit !

F. J. Alexander — *Le Royaume Intérieur*. Traduction française de Marcel Sauton ; préface du Swâmî Siddhêswarânanda (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). L'auteur de ce livre était un Américain qui fut enthousiasmé par les œuvres de Vivêkânanda, et qui, à la suite de leur lecture, se rendit dans l'Inde pour y rencontrer d'autres disciples de Shrî Râmakrishna ; mais visiblement, c'est l'influence posthume de Vivêkânanda qui prédomina toujours chez lui. Le style du livre est assez déplaisant, avec ses répétitions de mots continuelles et parfaitement inutiles, ses exclamations à tout propos et hors de propos ; nous n'insisterons pas sur le vague extrême de la terminologie et l'impropriété de beaucoup de mots, car, n'ayant pas lu l'original, nous ne pouvons savoir au juste quelle y est la part de la traduction, et nous avons l'impression qu'elle aggrave encore ces défauts. Quant au fond, comme on peut s'en douter, il représente quelque chose de fort « mêlé » : à côté de quelques formules empruntées à la tradition hindoue, on en rencontre beaucoup d'autres qui sont spécifiquement occidentales ; il y a même des passages où il est parlé de la « pureté » d'une façon qui rappelle un peu trop certaines « obsessions » du moralisme protestant ; il est beaucoup question aussi d'« idéal » et de « formation du caractère », ce qui ne nous sort guère des ordinaires banalités modernes ; et, de l'ensemble de tout cela, il serait assurément bien difficile de dégager quelque chose d'un peu net. C'est d'ailleurs généralement assez « inoffensif », bien qu'il y ait pourtant quelque part un conseil de « cultiver la passivité » qui est terriblement dangereux ; mais ce qui nous étonne toujours dans des écrits de ce genre, c'est le manque de « substance », si l'on peut dire, et l'absence complète de précisions utilisables. D'autre part, l'auteur, d'un bout à l'autre, fait parler le *Guru* d'une façon telle qu'on se demande quelle idée il s'en fait, et le Swâmî Siddhêswarânanda, dans sa préface, paraît bien avoir senti qu'il y a là une équivoque plutôt fâcheuse, que du reste il ne réussit pas à dissiper : il ne s'agit certainement pas d'un *Guru* humain réel, et ce qui est décrit ne peut pas non plus passer pour un stade assez avancé pour que le véritable « Guru intérieur » s'y manifeste ainsi ; il est donc vraisemblable que cette « voix » ne représente en quelque sorte que le souvenir « idéalisé » de Vivêkânanda, ou même, plus simplement encore, qu'il ne faut y voir qu'une « fiction » destinée à exprimer les pensées qui sont venues à l'auteur au cours de ses méditations.

Robert Pouyaud — *Sous le signe de la Spirale : Vézelay, centre initiatique* (Imprimerie Maurice Laballery, Clamecy). Cette brochure contient beaucoup de considérations intéressantes sur l'architecture du moyen âge et sur son caractère symbolique et ésotérique ; mais l'admiration trop exclusive de l'auteur pour le style roman le rend fort injuste à l'égard de la cathédrale ogivale, où il ne veut voir « qu'une expression philosophique tendant vers des fins humanistes en reflétant le monde profane » ! Il est vrai que le passage du roman au gothique dut correspondre à un changement de conditions nécessitant une « réadaptation », mais celle-ci s'opéra conformément aux principes traditionnels ; la déviation ne vint que beaucoup plus tard, et elle coïncida précisément avec la décadence du gothique. Dans certaines parties se rapportant à des questions plus spéciales, notamment au symbolisme numérique et astrologique, il semble que l'auteur ait voulu mettre trop de choses qu'il ne lui était pas possible de développer en si peu de pages, ce qui donne une impression un peu confuse ; il y a aussi quelques erreurs de détail : par exemple, le Sphinx ailé est peut-être grec, mais il n'a certainement rien de commun avec la tradition égyptienne, où le Sphinx n'a jamais comporté d'autres éléments qu'une tête humaine et un corps de lion ; quant à supposer l'existence de sept voyelles (dans quelle langue ?) pour les faire correspondre aux sept planètes, cela nous a bien l'air d'une fantaisie toute moderne… Pour ce qui concerne plus proprement Vézelay, il est seulement regrettable que ce qui en est dit n'établisse nullement qu'il y ait eu là un centre initiatique, même secondaire, car les raisons invoquées seraient à peu près également valables pour n'importe quelle autre église de la même époque ; il faudrait pouvoir prouver que ce fut le siège effectif d'une organisation initiatique, et cette question essentielle n'est même pas soulevée ici. Il ne suffit d'ailleurs pas de parler des moines bénédictins comme « auteurs de la basilique de Vézelay », ce qui est fort contestable, surtout quant à l'ésotérisme qui y fut inclus ; plus précisément, si certains d'entre eux y eurent une part, ce ne fut pas en tant que moines, mais en tant qu'initiés à l'art des constructeurs, ce qui, sans être aucunement incompatible, est quelque chose de tout à fait différent. Ajoutons, à un autre point de vue, qu'il est dommage que le texte ne soit pas accompagné de quelques illustrations, sans lesquelles certaines descriptions sont vraiment assez difficiles à suivre, surtout pour ceux qui ne connaissent pas Vézelay.

Noël de la Houssaye — *Les Bronzes italiotes archaïques et leur symbolique* (Éditions du Trident, Paris). Cette étude débute par des considérations sur les origines de la monnaie dans le bassin de la Méditerranée, question assez obscure, et pour laquelle, comme pour tant d'autres choses, il ne semble pas possible de remonter au delà du VI^{e} siècle avant l'ère chrétienne. En tout cas, l'auteur a bien compris que « la monnaie était pour les anciens une chose sacrée », contrairement à la conception toute profane que s'en font les modernes, et que c'est par là que s'explique le caractère des symboles qu'elle portait ; on pourrait même aller plus loin, pensons-nous, et voir dans ces symboles la marque d'un contrôle exercé par une autorité spirituelle. Ce qui suit, et qui concerne plus proprement Rome et l'Italie, est beaucoup plus hypothétique : le rapprochement du nom d'Énée et du nom latin de l'airain, pour n'être pas impossible, semble pourtant assez discutable ;

et c'est peut-être une interprétation bien restreinte de la légende d'Énée que de ne voir, dans les différentes étapes de ses voyages, rien d'autre que celles de la propagation de la monnaie de bronze ; quelque importance qu'ait pu avoir celle-ci, elle ne peut cependant être considérée que comme un fait secondaire, sans doute lié à tout l'ensemble d'une tradition. Quoi qu'il en soit, ce qui nous paraît le plus invraisemblable, c'est l'idée que cette légende d'Énée puisse avoir un rapport quelconque avec l'Atlantide : d'abord, ses voyages, s'effectuant de l'Asie Mineure vers l'Italie, n'ont évidemment pas leur point de départ du côté de l'Occident ; ensuite, ils se réfèrent à une époque qui, même si elle ne peut être déterminée avec une entière précision, est en tout cas postérieure de plusieurs millénaires à la disparition de l'Atlantide ; mais cette théorie trop imaginative, ainsi que quelques fantaisies linguistiques sur lesquelles nous n'insisterons pas, doit probablement être attribuée au fait que l'étude dont il s'agit parut tout d'abord en partie dans la revue *Atlantis*… L'énumération des symboles figurant sur les monnaies paraît avoir été faite d'une façon aussi complète que possible, et à la fin de l'ouvrage ont été ajoutés des tableaux synoptiques permettant de se rendre compte de leur répartition sur le pourtour du bassin méditerranéen ; mais, sur la signification de ces symboles, il y aurait eu certainement beaucoup plus à dire, et il y a même à cet égard des lacunes quelque peu étonnantes. Ainsi, nous ne nous expliquons pas qu'on puisse dire que la proue d'un navire associée à la figure de Janus sur l'*as* romain « concerne Saturne, et lui seul », alors qu'il est pourtant assez connu que le navire ou la barque était un des attributs de Janus lui-même ; et il est curieux aussi que, à propos de Saturne, on puisse appeler « ère pastorale » ce qui est en réalité l'« ère agricole », c'est-à-dire exactement le contraire, puisque les pasteurs sont essentiellement les peuples nomades, tandis que les agriculteurs sont les peuples sédentaires ; comment donc l'« ère pastorale » pourrait-elle bien coïncider avec la « formation des villes » ? Ce qui est dit des Dioscures n'en éclaircit guère la signification, et de même pour les Kabires ; mais, surtout, comment se fait-il que l'auteur ne semble pas avoir remarqué que le symbolisme de ces derniers est en étroite relation avec la métallurgie, et même plus spécialement encore avec le cuivre, ce qui aurait eu pourtant un rapport tout à fait direct avec son sujet ?

Noël de la Houssaye — *Le Phoenix, poème symbolique* (Éditions du Trident, Paris). Nous n'avons pas qualité pour apprécier un poème comme tel, mais, au point de vue symbolique, celui-ci nous paraît moins clair qu'il n'eût été souhaitable, et même le caractère essentiellement « cyclique » et « solaire » du mythe du Phénix ne s'en dégage pas très nettement ; quant au symbole de l'œuf, nous avouons n'avoir pas réussi à comprendre comment il y est envisagé ; l'inspiration de l'ensemble, en dépit du titre, donne l'impression d'être plus « philosophique » que symbolique. D'autre part, l'auteur semble croire sérieusement à l'existence d'une certaine organisation dénommée « Frères d'Héliopolis » et à ses rapports avec une tradition égyptienne ; on se fait souvent, en Europe, de bien curieuses idées sur l'Égypte… Du reste, est-il bien sûr que ce soit à Héliopolis d'Égypte que le Phénix fut primitivement associé ? Il y eut aussi Héliopolis de Syrie, et, si l'on remarque que la Syrie ne fut pas toujours

uniquement le pays qui porte ce nom encore aujourd'hui, ceci peut nous rapprocher davantage des origines ; la vérité, en effet, est que ces diverses « Cités du Soleil » d'une époque relativement récente ne furent jamais que des images secondaires de la « Terre solaire » hyperboréenne, et qu'ainsi, par delà toutes les formes dérivées qu'on connaît « historiquement », le symbolisme du Phénix se trouve directement rattaché à la Tradition primordiale elle-même.

LES REVUES

— *Zalmoxis*, « revue des études religieuses » dirigée par M. Mircea Eliade, a donné deux numéros, ou plutôt deux volumes, datés respectivement de 1938 et 1939, mais qui en réalité ont paru un peu plus tard. Le Tome I contient l'étude de M. A. K. Coomaraswamy sur *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Arts*, dont nous avons parlé en son temps (numéro de juin 1939), et qui est tout ce que nous avions connu alors de cette publication. — Dans le même volume, M. Raffaele Pettazzoni étudie *Le corps parsemé d'yeux*, c'est-à-dire les cas assez nombreux, et appartenant à des traditions très diverses, de divinités ou de personnages mythiques figurés avec des yeux multiples. Il reconnaît justement que ce symbolisme est lié à « l'idée de l'omniprésence et de l'omniscience de Dieu » ; cependant, il semble n'y voir en définitive qu'une représentation du « ciel nocturne », les yeux étant identifiés aux étoiles ; mais alors, même en admettant cette explication, il resterait encore à se demander ce que symbolise le « ciel nocturne » lui-même… Ajoutons tout de suite, pour n'avoir pas à revenir sur ce sujet, que, dans le Tome II, une note de M. Coomaraswamy met parfaitement les choses au point : il fait remarquer avant tout que les formes divines dont il s'agit sont toutes « solaires », ce qui indique qu'en réalité les yeux correspondent aux rayons du Soleil ; « du point de vue de notre multiplicité, le Soleil est au centre d'une sphère cosmique, vers les limites de laquelle ses innombrables rayons s'étendent dans toutes les directions », et « c'est par le moyen de ces rayons qu'il connaît les formes exprimées vers lesquelles ils s'étendent », ce qui permet de les assimiler à autant d'yeux ; il ne faut d'ailleurs pas oublier que « c'est un être unique qui a des yeux multiples, le nombre dépendant de notre point de vue, et non pas de l'être lui-même ». M. Coomaraswamy relève aussi une erreur assez singulière qui, à propos d'un passage du Talmud de Babylone, a fait prendre l'« Ange de la Mort » pour Satan ; il s'agit là de deux « entités » tout à fait distinctes. — Dans un article sur *Le culte de l'étendard chez les Scythes et dans l'Inde*, M. J. Przyluski remarque que certaines colonnes, qui « étaient probablement en relation avec l'axe cosmique », ont reçu parfois « le nom de *dhwaja* qui désigne généralement un étendard mobile » ; mais, chose assez étonnante après cette constatation, il ne semble pas se rendre compte nettement que la hampe de tout étendard est effectivement, aussi bien que la colonne (et plus spécialement la colonne isolée), un symbole axial. Quant à la question des « étendards fixes » et des « étendards mobiles », elle nous paraît en somme assez claire : l'étendard fixe, dressé habituellement auprès d'un temple et assez haut pour « le dominer à la façon d'un minaret », était un mât exactement comparable à celui d'un *stûpa* (et nous pourrions dire aussi à celui d'un char ou

d'un navire, car le symbolisme est le même dans tous les cas) ; l'étendard mobile (dont la hampe était le plus souvent une lance, autre symbole axial bien connu) n'était au fond qu'un « substitut » de l'étendard fixe, destiné à accompagner les armées en campagne, ce qui évidemment ne lui enlevait pas davantage son caractère de symbole de l'« axe cosmique » que le déplacement d'un sanctuaire également mobile et suivant les pérégrinations d'un peuple nomade, comme dans le cas du Tabernacle des Hébreux, n'enlevait à ce sanctuaire son caractère d'image du « Centre du Monde ». — Nous noterons simplement un article de M. Carl Hentze sur *Le culte de l'ours et du tigre et le T'ao-tié*, sans y insister pour le moment, car nous nous proposons de revenir prochainement sur la question du symbolisme du *T'ao-tié* et des autres figurations similaires. — *Buddha and the Sun God*, par M. Benjamin Rowland, fait ressortir, à propos d'une peinture découverte en Afghanistan, le caractère « solaire » de Bouddha, rendu particulièrement sensible par l'iconographie, ainsi que M. Coomaraswamy l'a montré dans divers travaux. Il est intéressant de noter que, dans certaines séries de scènes de la vie de Bouddha, la place de la naissance est tenue par une représentation de Sûrya et de son char, ce qui se réfère évidemment à l'idée de l'*Avatâra*. — Un article de M. Mircea Eliade, intitulé *Metallurgy, Magic and Alchemy*, n'est guère qu'un recueil de faits de tout genre se rapportant aux sujets indiqués par le titre, et dont il ne se dégage aucune conclusion bien nette ; certains de ces faits, concernant les forgerons, pourraient servir d'« illustration » à ce que nous avons écrit à propos de la métallurgie dans notre récent livre (*Le Règne de la Quantité et les signes des Temps*). Nous devons signaler une erreur véritablement extraordinaire, qui est d'ailleurs due, à ce qu'il paraît, à R. Eisler, et qui est de nature à jeter quelque suspicion sur la valeur des travaux de celui-ci : *Kaabah* est pris pour le nom de la « pierre noire », ce qui n'a aucun sens, car cette pierre n'est nullement cubique ; c'est l'édifice dans l'un des angles duquel elle est enchâssée qui est appelé *Kaabah* parce qu'il a la forme d'un cube ; et, par surcroît, cette soi-disant « pierre Kaabah » devient ensuite une « déesse Kaabah », laquelle n'a certainement jamais existé ! Il n'est d'ailleurs pas bien difficile de deviner de quoi il s'agit, car on cite à ce propos un ouvrage de R. Eisler intitulé *Kuba-Kybele* ; malheureusement, c'est là un rapprochement tout aussi fantaisiste que ceux, que nous avons rencontrés ailleurs, de la même Cybèle avec la « Kabbale » et avec une « cavale » ; étymologiquement, Cybèle, comme *Pârvatî* dans l'Inde, n'est pas autre chose que la « déesse de la montagne » ; et nous ajouterons que, dans le symbolisme, la montagne est toujours représentée sous une forme conique et non pas cubique, ou si l'on veut, en projection verticale, comme un triangle et non comme un carré. — M. Jean Coman consacre un long article à *Orphée, civilisateur de l'humanité* (nous aurions plutôt dit d'une certaine partie de l'humanité), mais il ne réussit à en donner qu'une idée bien « affadie » et il ne résout aucune question vraiment importante ; même les passages où il est fait allusion aux Mystères et à l'initiation (car enfin, il fallait bien les mentionner malgré tout) ne jettent pas la moindre lueur sur le sens profond de l'Orphisme. Chose curieuse, l'auteur, parlant des « hommes primitifs » civilisés par Orphée, ne paraît pas se douter le moins du monde que ces hommes plus ou moins sauvages (et peut-être y a-t-il tout de même quelque exagération à en faire des « cannibales »),

bien loin d'être « primitifs » en réalité, appartenaient déjà à l'« âge de fer » ! — Nous n'insisterons pas sur quelques articles « folkloriques », contenus dans ce volume et dans les suivants, qui n'ont qu'un caractère purement documentaire et un intérêt surtout local.

— Le Tome II de *Zalmoxis* débute par l'étude de M. Coomaraswamy sur *Swayamâtrinnâ : Janua Cœli*, dont nous parlons plus amplement par ailleurs. Viennent ensuite deux articles sur le dieu gète *Zalmoxis* dont le nom sert de titre à la revue : dans le premier, M. Carl Clemen semble vouloir y voir surtout un « dieu de la végétation », conformément aux conceptions « naturalistes » mises à la mode par Frazer. Dans le second article, M. Jean Coman examine la question de savoir s'il s'agit vraiment d'un dieu ou d'un « prophète », et il incline à conclure que Zalmoxis aurait été d'abord un homme et qu'il n'aurait été « divinisé » que par la suite, ce qui nous paraît être en quelque sorte un renversement de la réalité : en fait, il n'y a rien d'étonnant à ce que le « prophète », ou plus exactement le chef suprême qui était à la fois « roi et grand-prêtre », avant la séparation des deux pouvoirs, ait reçu le nom du principe (désigné, suivant l'étymologie la plus vraisemblable, comme le « Seigneur des hommes », ce qu'on pourrait rapprocher, en tant que nom divin, de l'expression identique qui se trouve dans la dernière *sûrat* du Qorân) dont il était le représentant et qu'il « incarnait » d'une certaine façon dans le monde humain ; ce nom, appliqué ainsi secondairement à un homme, était donc proprement celui d'une fonction, et non d'un individu, et c'est ce qui explique qu'il ait pu y avoir, non pas un seul homme, mais toute une succession d'hommes portant le nom de Zalmoxis. M. Mircea Eliade étudie, à propos d'une publication de M. N. Cartojan, *Les livres populaires dans la littérature roumaine* ; il y a là, sur les origines du folklore, certaines réflexions qui ne manquent pas de justesse au fond, encore que la façon dont elles sont exprimées ne soit pas à l'abri de tout reproche : parler de « laïcisation » du « fantastique » paraît plutôt étrange, mais, quand on ajoute que cette « laïcisation » est une « dégradation », nous comprenons qu'il s'agit d'une dégénérescence due à la « vulgarisation » de quelque chose qui était primitivement d'un tout autre ordre, ce qui, sans être encore suffisamment précis, est tout au moins conforme à la vérité (toutes réserves faites d'ailleurs au sujet du « fantastique », qui, à vrai dire, ne paraît tel que du fait de l'incompréhension de sa signification symbolique). Ce qui, par contre, est véritablement stupéfiant, pour quiconque possède quelques notions traditionnelles, c'est qu'on puisse taxer d'« infantilisme » des légendes telles que celle du « Bois de la Croix », que nous transcrivons ici parce que son symbolisme assez transparent nous paraît être de nature à intéresser nos lecteurs : « Après qu'Adam eut été enterré avec la couronne sur la tête, de la couronne poussa un arbre, haut et merveilleux, dont le tronc se divisa en trois grandes branches. Celles-ci se réunirent, pour se séparer et s'unir à nouveau, et ainsi de suite jusqu'à sept fois. C'est avec le bois de cet arbre qu'on fit la croix sur laquelle le Sauveur fut crucifié ». Ne retrouve-t-on pas nettement, dans la description de la croissance de cet arbre mystérieux (qui est, cela va sans dire, essentiellement « axial »), les trois *nâdîs* principales et les sept *chakras* de la tradition hindoue ? — De M. Mircea

Eliade également, des *Notes sur le symbolisme aquatique*, qui semblent d'ailleurs n'être qu'un début, car il y est seulement question des coquilles et des perles, et de leurs usages rituels basés sur le sens de « fécondité » ou de « fertilité » qui leur est généralement reconnu, et qui est mis en rapport non seulement avec la naissance dans l'acception ordinaire de ce mot, mais aussi avec la « seconde naissance » dans les rites initiatiques, et même, dans les rites funéraires, avec la « résurrection » et par suite avec l'immortalité.

Études Traditionnelles — N° 250, p. 153-159, mars-avril 1946

LE MASQUE « POPULAIRE »

Nous faisions remarquer, en terminant notre précédent article, que les « Immortels » du Taoïsme sont décrits sous des apparences où se combinent l'extravagance et la vulgarité ; l'union de ces deux aspects peut aussi se retrouver ailleurs, et, notamment, le *majdhûb* et le « jongleur », et par suite ceux qui en empruntent les dehors ainsi que nous l'avons expliqué, en même temps qu'ils apparaissent comme des « fous », présentent aussi évidemment un certain caractère « populaire ». Cependant, ces deux aspects ne sont pas forcément liés dans tous les cas, et il arrive aussi que celui que nous pouvons appeler indifféremment « vulgaire » ou « populaire » (car ces deux mots sont à peu près synonymes au fond) serve à lui seul de « masque » initiatique ; nous voulons dire par là que les initiés, et spécialement ceux des ordres les plus élevés, se dissimulent volontiers parmi le peuple, faisant en sorte de ne s'en distinguer en rien extérieurement. On peut remarquer que c'est là, en somme, l'application la plus stricte et la plus complète du précepte rosicrucien ordonnant d'adopter toujours le langage et le costume des gens parmi lesquels on vit et de se conformer en tout à leurs façons d'agir ; on peut y voir assurément, tout d'abord, un moyen de passer inaperçu parmi les profanes, ce qui n'est pas sans importance à divers égards, mais il y a encore à cela d'autres raisons plus profondes.

Il faut en effet faire bien attention à ceci : c'est du peuple qu'il s'agit toujours en pareil cas, et non point de ce qu'on est convenu d'appeler en Occident la « classe moyenne », ou de ce qui y correspond plus ou moins exactement ailleurs ; et il en est ainsi à tel point que, dans les pays de tradition islamique, on dit que, lorsqu'un *Qutb* doit se manifester parmi les hommes ordinaires, il revêt souvent l'apparence d'un mendiant ou d'un marchand ambulant. C'est d'ailleurs à ce même peuple (et le rapprochement n'est certes pas fortuit) qu'est toujours confiée la conservation des vérités d'ordre ésotérique qui autrement risqueraient de se perdre, vérités qu'il est incapable de comprendre, assurément, mais qu'il n'en transmet cependant que plus fidèlement, même si elles doivent pour cela être recouvertes, elles aussi, d'un masque plus ou moins grossier ; et c'est là en somme l'origine réelle et la vraie raison d'être de tout « folklore », et notamment des prétendus « contes populaires ». Mais, pourra-t-on se demander, comment se fait-il que ce soit dans ce milieu, que certains désignent volontiers et péjorativement comme le « bas peuple », que l'élite, et même la plus haute partie de l'élite, dont il est en quelque sorte tout le contraire, puisse trouver son meilleur refuge, soit pour elle-même, soit pour les vérités dont elle est la détentrice normale ? Il semble qu'il y ait là quelque chose de paradoxal, sinon même de contradictoire ; mais nous allons voir qu'il n'en est rien en réalité.

Le peuple, du moins tant qu'il n'a pas subi une « déviation » dont il n'est nullement responsable, car il n'est en somme par lui-même qu'une masse éminemment « plastique », correspondant au côté proprement « substantiel » de ce qu'on peut appeler l'entité sociale, le peuple, disons-nous, porte en lui, et du fait de cette « plasticité » même, des possibilités que n'a point la « classe moyenne » ; ce ne sont assurément que des possibilités indistinctes et latentes, des virtualités si l'on veut, mais qui n'en existent pas moins, et qui sont toujours susceptibles de se développer si elles rencontrent des conditions favorables. Contrairement à ce qu'on se plaît à affirmer de nos jours, le peuple n'agit pas spontanément et ne produit rien par lui-même ; mais il est comme un « réservoir » d'où tout peut être tiré, le meilleur comme le pire, suivant la nature des influences qui s'exerceront sur lui. Quant à la « classe moyenne », il n'est que trop facile de se rendre compte de ce qu'on peut en attendre si l'on réfléchit qu'elle se caractérise essentiellement par ce soi-disant « bon sens » étroitement borné qui trouve son expression la plus achevée dans la conception de la « vie ordinaire », et que les productions les plus typiques de sa mentalité propre sont le rationalisme et le matérialisme de l'époque moderne ; c'est là ce qui donne la mesure la plus exacte de ses possibilités, puisque c'est ce qui en résulte lorsqu'il lui est permis de les développer librement. Nous ne voulons d'ailleurs nullement dire qu'elle n'ait pas subi en cela certaines suggestions, car elle aussi est « passive », tout au moins relativement ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est chez elle que les conceptions dont il s'agit ont pris forme, donc que ces suggestions ont rencontré un terrain approprié, ce qui implique forcément qu'elles répondaient en quelque façon à ses propres tendances ; et au fond, s'il est juste de la qualifier de « moyenne », n'est-ce pas surtout à la condition de donner à ce mot un sens de « médiocrité » ?

Mais il y a encore autre chose, qui achève d'ailleurs d'expliquer ce que nous venons de dire et de lui donner toute sa signification : c'est que l'élite, par là même que le peuple est son extrême opposé, trouve véritablement en lui son reflet le plus direct, comme en toutes choses le point le plus haut se reflète directement au point le plus bas et non en l'un ou l'autre des points intermédiaires. C'est, il est vrai, un reflet obscur et inversé, comme le corps l'est par rapport à l'esprit, mais qui n'en offre pas moins la possibilité d'un « redressement », comparable à celui qui se produit à la fin d'un cycle : ce n'est que lorsque le mouvement descendant a atteint son terme, donc le point le plus bas, que toutes choses peuvent être ramenées immédiatement au point le plus haut pour commencer un nouveau cycle ; et c'est en cela qu'il est exact de dire que « les extrêmes se touchent » ou plutôt se rejoignent. La similitude entre le peuple et le corps, à laquelle nous venons de faire allusion, se justifie d'ailleurs encore par le caractère d'élément « substantiel » qu'ils présentent également l'un et l'autre, dans l'ordre social et dans l'ordre individuel respectivement, tandis que le mental, surtout si on l'envisage spécialement sous son aspect de « rationalité », correspond plutôt à la « classe moyenne ». Il résulte aussi de là que l'élite, en descendant en quelque sorte jusqu'au peuple, y trouve tous les avantages de l'« incorporation », en tant que celle-ci est nécessaire pour la constitution d'un être réellement complet dans notre

état d'existence ; et le peuple est pour elle un « support » et une « base », au même titre que le corps l'est pour l'esprit manifesté dans l'individualité humaine[1].

L'identification apparente de l'élite avec le peuple correspond proprement, dans l'ésotérisme islamique, au principe des *Malâmatiyah*, qui se font une règle de prendre un extérieur d'autant plus ordinaire et commun, voire même grossier, que leur état intérieur est plus parfait et d'une spiritualité plus élevée, et de ne jamais rien laisser paraître de cette spiritualité dans leurs relations avec les autres hommes[2]. On pourrait dire que, par cette extrême différence de l'intérieur et de l'extérieur, ils mettent entre ces deux côtés de leur être le maximum d'« intervalle », s'il est permis de s'exprimer ainsi, ce qui leur permet de comprendre en eux-mêmes la plus grande somme de possibilités de tout ordre, et qui, au terme de leur réalisation, doit logiquement aboutir à la véritable « totalisation » de l'être[3]. Il est d'ailleurs bien entendu que cette différence ne se rapporte en définitive qu'au monde des apparences, et que, dans la réalité absolue, et par conséquent à ce terme de la réalisation dont nous venons de parler, il n'y a plus ni intérieur ni extérieur, car, là encore, les extrêmes se sont finalement rejoints dans le Principe.

D'autre part, il est particulièrement important de remarquer que l'apparence « populaire » revêtue par les initiés constitue, à tous les degrés, comme une image de la « réalisation descendante[4] » ; c'est pourquoi l'état des *Malâmatiyah* est dit « ressembler à l'état du Prophète, lequel fut élevé aux plus hauts degrés de la Proximité divine », mais qui, « lorsqu'il revint vers les créatures, ne parla avec elles que des choses extérieures », de telle sorte que, « de son entretien intime avec Dieu, rien ne parut sur sa personne ». S'il est dit en outre que « cet état est supérieur à celui de Moïse, dont personne ne put regarder la figure après qu'il eut parlé avec Dieu », ceci se réfère encore à l'idée de la totalité, en vertu même de ce que nous expliquions tout à l'heure : c'est, au fond, une application de l'axiome suivant lequel « le tout est plus que la partie[5] », quelle que soit d'ailleurs cette partie, et fût-elle même la plus éminente de toutes[6]. Dans le cas représenté ici par l'état de Moïse, en effet, la « redescente » n'est pas complètement effectuée, pourrait-on dire, et n'englobe pas intégralement tous les niveaux inférieurs, jusqu'à celui que symbolise l'apparence extérieure des hommes vulgaires, pour les faire participer à la vérité transcendante dans la mesure de leurs possibilités respectives ; et c'est là, en quelque sorte, l'aspect inverse de celui que nous envisagions précédemment en parlant du peuple comme « support » de l'élite, et naturellement aussi l'aspect complémentaire, car ce rôle

---

[1] On peut également rapprocher ceci, en tant qu'il s'agit d'une « descente de l'esprit », des considérations que nous avons exposées à la fin de notre étude sur *Les deux nuits*, dans le numéro de mai 1939.
[2] Voir Abdul-Hâdi, *El-Malâmatiyah*, dans le numéro d'octobre 1933.
[3] Nous ne voulons pas dire par là que la totalité ne puisse être réalisée que de cette façon, mais seulement qu'elle peut l'être effectivement ainsi suivant le mode qui est propre à la voie des *Malâmatiyah*.
[4] Voir *Réalisation ascendante et descendante*, dans les numéros de janvier, février et mars 1939.
[5] Nous ne disons pas « plus grand » comme on le fait habituellement, ce qui restreint la portée de l'axiome à sa seule application mathématique ; ici, on doit évidemment le considérer au delà du domaine quantitatif.
[6] C'est également ainsi que doit être entendu la supériorité de nature de l'homme par rapport aux anges, telle qu'elle est envisagée dans la tradition islamique.

même de « support », pour être efficace, requiert nécessairement une certaine participation, de sorte que les deux points de vue s'impliquent réciproquement[1].

Il va de soi que le précepte de ne se distinguer aucunement du vulgaire quant aux apparences, alors qu'on en diffère le plus profondément en réalité, se retrouve aussi expressément dans le Taoïsme, et Lao-tseu lui-même l'a formulé à plusieurs reprises[2] ; ici, d'ailleurs, il est lié assez étroitement à un certain aspect du symbolisme de l'eau, qui se met toujours dans les lieux les plus bas[3], et qui, bien qu'étant ce qu'il y a de plus faible, vient cependant à bout des choses les plus fortes et les plus puissantes[4]. L'eau, en tant qu'elle est une image du principe « substantiel » des choses, peut être prise aussi, dans l'ordre social, comme un symbole du peuple, ce qui correspond bien à sa position inférieure ; et le Sage, en imitant la nature ou la manière d'être de l'eau, se confond apparemment avec le peuple ; mais cela même lui permet, mieux que toute autre situation, non seulement d'influencer le peuple tout entier par son « action de présence », mais aussi de garder intact et à l'abri de toute atteinte ce par quoi il est intérieurement supérieur aux autres hommes, et qui constitue d'ailleurs la seule supériorité véritable.

Nous n'avons pu qu'indiquer les principaux aspects de cette question fort complexe, et nous terminerons par une dernière remarque qui se rapporte plus particulièrement aux traditions ésotériques occidentales : on dit que les Templiers qui échappèrent à la destruction de leur Ordre se dissimulèrent parmi les ouvriers constructeurs ; si même certains veulent ne voir là qu'une « légende », la chose n'en est pas moins significative par son symbolisme ; et d'ailleurs, en fait, il est incontestable que tout au moins certains hermétistes agirent ainsi, notamment parmi ceux qui se rattachaient au courant rosicrucien[5]. Nous rappellerons encore à ce propos que, parmi les organisations initiatiques dont la forme est basée sur l'exercice d'un métier, celles qui demeurèrent toujours purement « artisanales » subirent une moindre dégénérescence que celles qui furent affectées par l'intrusion d'éléments appartenant pour la plus grande part à la « bourgeoisie » ; en dehors des autres raisons de ce fait que nous avons déjà exposées ailleurs, ne peut-on voir là aussi un exemple de cette faculté de conservation « populaire » de l'ésotérisme dont le « folklore » est également une manifestation ?

René Guénon.

---

[1] La participation dont il s'agit ici ne se limite d'ailleurs pas toujours exclusivement à l'exotérisme traditionnel ; on peut s'en rendre compte par un exemple comme celui de la plupart des *turuq* islamiques, qui, dans leur côté le plus extérieur, mais pourtant encore ésotérique par définition même, s'associent des éléments proprement « populaires » et qui ne sont manifestement susceptibles de rien de plus que d'une initiation simplement virtuelle ; et il semble bien qu'il en était de même dans les « thyases » de l'antiquité grecque.

[2] *Tao-te-king*, notamment chap. XX, XLI et LXVII.

[3] *Ibid*. chap. VIII ; cf. chap. LXI et LXVI.

[4] *Ibid*. chap. XLIII et LXXVIII.

[5] Il est bien entendu que nous ne faisons nullement allusion ici aux origines prétendues de la transformation « spéculative » de la Maçonnerie, qui ne fut en réalité qu'une dégénérescence, ainsi que nous l'avons suffisamment expliqué en d'autres occasions, et que ce que nous avons en vue remonte à des époques bien antérieures au début du XVIII^e^ siècle.

Études Traditionnelles — N° 250, p. 187-192, mars-avril 1946

KÂLA-MUKHA

Au cours de l'étude dont nous avons déjà parlé[1], M. A. K. Coomaraswamy examine incidemment un autre symbole dont la signification est en rapport avec la *Janua Cœli* : il s'agit d'une « tête de monstre » qui, sous des formes variées et souvent plus ou moins stylisées, se rencontre dans les pays les plus différents, où elle a reçu des noms également divers, notamment ceux de *Kâla-mukha* et *Kîrti-mukha* dans l'Inde, et celui de *T'ao-t'ie* en Chine ; on la retrouve aussi, non seulement au Cambodge et à Java, mais jusque dans l'Amérique centrale, et elle n'est même pas étrangère non plus à l'art européen du moyen âge. Ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que cette figuration est généralement placée sur le linteau d'une porte ou la clef de voûte d'une arche, ou encore au sommet d'une niche (*torana*) contenant l'image d'une divinité ; d'une façon ou d'une autre, elle apparaît le plus souvent comme liée à l'idée de la porte, ce qui en détermine nettement la valeur symbolique[2].

On a donné de cette figure un certain nombre d'explications (nous ne parlons pas, bien entendu, de ceux qui ne veulent y voir qu'un motif simplement « décoratif »), qui peuvent contenir une part de vérité, mais dont la plupart sont insuffisantes, ne serait-ce qu'en ce qu'elles ne sauraient s'appliquer indistinctement à tous les cas. Ainsi, M. H. Marchal a remarqué que, dans les figurations qu'il a étudiées plus spécialement, la mâchoire inférieure manquait presque toujours ; joignant à ce fait la forme ronde des yeux[3] et la mise en évidence des dents, il en conclut qu'il a dû s'agir, à l'origine, de l'image d'un crâne humain[4]. Cependant, la mâchoire inférieure n'est pas toujours absente, et elle existe notamment dans le *T'ao-t'ie* chinois, bien qu'elle y présente une apparence assez singulière, comme si elle était coupée en deux parties symétriques qui auraient été rabattues de chaque côté de la tête, ce que M. Carl Hentze explique comme répondant à l'aspect de la dépouille étalée d'un tigre ou d'un ours[5] ; cela peut être exact dans ce cas particulier, mais ne le serait plus ailleurs, où le monstre a une bouche de forme normale et plus ou moins largement ouverte ; et, même en ce qui concerne le *T'ao-*

[1] *Swayamâtrinnâ : Janua Cœli*, dans *Zalmoxis*, t. II (1939).
[2] M. Coomaraswamy donne la reproduction d'une figure de *T'ao-t'ie* de l'époque des Han, à laquelle un anneau est comme suspendu, et qui pourrait être regardée en quelque sorte comme le prototype de la forme commune des heurtoirs, en usage jusqu'à nos jours, celle d'un masque d'animal tenant un anneau dans sa bouche ; cet anneau est lui-même ici un symbole de la « porte étroite », comme la gueule ouverte du monstre l'est dans d'autres cas.
[3] Cette forme est en réalité, très généralement, un caractère de la représentation traditionnelle des entités « terribles » ; c'est ainsi que la tradition hindoue l'attribue aux *Yakshas* et autres génies « gardiens » et la tradition islamique aux *Jinn*.
[4] *The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration*, dans le *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1918.
[5] *Le culte de l'ours et du tigre et le « T'ao-t'ie »*, dans *Zalmoxis*, t. I (1938).

t'ie, cette explication n'a en somme qu'une valeur « historique » et ne touche naturellement en rien à l'interprétation symbolique.

Le *T'ao-t'ie* n'est d'ailleurs en réalité ni un tigre ni un ours, non plus qu'aucun autre animal déterminé, et M. Hentze décrit ainsi le caractère composite de ce masque fantastique : « gueule de carnassier armée de grands crocs, cornes de buffle ou de bélier, face et aigrettes de hibou, moignons d'ailes et griffes d'oiseau de proie, ornement frontal en forme de cigale ». Cette figure est fort ancienne en Chine, puisqu'elle se trouve presque constamment sur les bronzes de la dynastie Chang[1] ; le nom de *T'ao-t'ie*, qu'on traduit habituellement par « glouton » ou par « ogre », paraît ne lui avoir été donné que beaucoup plus tard, mais cette appellation n'en est pas moins juste, car c'est bien d'un monstre « dévorateur » qu'il s'agit en effet. Ceci est également vrai pour ses équivalents appartenant à d'autres traditions, et qui, même s'ils ne présentent pas un caractère aussi composite que le *T'ao-t'ie*, semblent en tout cas ne jamais pouvoir se ramener à la représentation d'un animal unique : ainsi, dans l'Inde, ce peut être un lion (et c'est alors qu'on est convenu de lui donner plus particulièrement le nom de *Kâla*), ou un *Makara* (symbole de *Varuna*, ce qui est à retenir en vue des considérations qui vont suivre), ou même un aigle, c'est-à-dire un *Garuda* ; mais, sous toutes ces formes, la signification essentielle demeure toujours la même.

Quant à cette signification, M. Hentze, dans l'article que nous venons de citer, voit avant tout dans le *T'ao-t'ie* un « démon des ténèbres » ; cela peut être vrai en un certain sens, mais à la condition d'être expliqué et précisé, ainsi qu'il l'a d'ailleurs fait lui-même depuis lors dans un autre travail[2]. Ce n'est point un « démon » au sens ordinaire de ce mot, mais au sens originel de l'*Asura* vêdique, et les ténèbres dont il s'agit sont en réalité les « ténèbres supérieures[3] » ; en d'autres termes, il s'agit là d'un symbole de l'« Identité Suprême » en tant qu'absorbant et émettant tour à tour la « Lumière du Monde ». Le *T'ao-t'ie* et les autres monstres similaires correspondent donc à *Vritra* et à ses divers équivalents, et aussi à *Varuna*, par qui la lumière ou la pluie est alternativement retenue et relâchée, alternance qui est celle des cycles involutifs et évolutifs de la manifestation universelle[4] ; aussi M. Coomaraswamy a-t-il pu dire avec raison que cette face, quelles que soient ses apparences diverses, est véritablement la « Face de Dieu » qui à la fois « tue et vivifie[5] ». Ce n'est donc pas précisément une « tête de mort » comme le voudrait M. Marchal, à moins que celle-ci ne soit prise comme un

---

[1] Cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture* ; cet auteur insiste particulièrement sur les éléments de cette représentation empruntés au bœuf et au bélier, et il y voit un rapport possible avec le fait que ces animaux étaient, à l'époque des Chang, ceux qui servaient le plus souvent aux sacrifices.

[2] *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen* (Anvers, 1941). — Nous ne connaissons pas directement cet ouvrage, mais nous devons à M. Coomaraswamy l'indication du sens dans lequel le *T'ao-t'ie* y est interprété.

[3] Voir notre étude sur *Les deux nuits*, dans les numéros d'avril et mai 1939.

[4] La lumière et la pluie sont deux symboles des influences célestes ; nous nous proposons de revenir sur cette équivalence en une autre occasion.

[5] *El-Muhyî* et *El-Mumît* sont deux noms divins dans la tradition islamique.

symbole ; mais c'est plutôt, comme le dit encore M. Coomaraswamy, la « tête de la Mort », c'est-à-dire de *Mrityu*, dont *Kâla* est aussi un des noms[1].

Kâla est proprement le Temps « dévorateur[2] », mais il désigne aussi, par transposition, le Principe même en tant que « destructeur », ou plutôt « transformateur », par rapport à la manifestation qu'il ramène à l'état non-manifesté en la résorbant en quelque sorte en lui-même, ce qui est le sens le plus élevé dans lequel la Mort puisse être entendue. Il est aussi assimilé symboliquement au Soleil, et l'on sait d'ailleurs que le lion, dont il emprunte le masque (*sinha-mukha*), est plus particulièrement un symbole solaire ; ceci nous ramène à ce que nous avons exposé précédemment au sujet de la *Janua Cœli*, et M. Coomaraswamy rappelle à ce propos que le Christ, qui a dit : « Je suis la Porte », est aussi à la fois le « Lion de Juda » et le « Soleil des hommes[3] ». Dans les églises byzantines, la figure du *Pantokrator* ou du Christ « en majesté » occupe à la voûte la position centrale, c'est-à-dire celle qui correspond précisément à l'« œil » du dôme ; or celui-ci, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente, à l'extrémité supérieure de l'« Axe du Monde », la porte par laquelle s'effectue la « sortie du cosmos[4] ».

Pour en revenir à *Kâla*, la figuration composite connue à Java sous le nom de *Kâla-makara*, et dans laquelle les traits du lion sont combinés avec ceux du *Makara*, a aussi une signification essentiellement solaire, et en même temps, par son aspect de *Makara*, elle se réfère plus précisément au symbolisme de *Varuna*. En tant que celui-ci s'identifie à *Mrityu* ou à *Yama*[5], le *Makara* est le crocodile (*shishumâra* ou *shimshumârî*) aux mâchoires ouvertes qui se tient « contre le courant », représentant la voie unique par laquelle tout être doit passer nécessairement, et qui se présente ainsi comme le « gardien de la porte » qu'il doit franchir pour être libéré des conditions limitatives (symbolisées aussi par le *pâsha* de *Varuna*) qui le retiennent dans le domaine de l'existence contingente et manifestée[6]. D'autre part, ce même *Makara* est, dans le Zodiaque hindou, le signe

---

[1] M. Coomaraswamy signale à ce propos des poignées de sabres indonésiennes où sont figurés des monstres dévorateurs ; il est évident qu'un symbole de la Mort est ici particulièrement approprié. — D'autre part, on peut aussi faire un rapprochement avec certaines représentations de *Shinje*, la forme thibétaine de *Yama*, tenant devant lui la « Roue de l'Existence » et semblant s'apprêter à dévorer tous les êtres qui y sont figurés (voir M. Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146).

[2] Ce mot a pour sens premier celui de « noir », ce qui nous ramène encore au symbolisme des « ténèbres », lequel est d'ailleurs applicable, à l'intérieur même de la manifestation, à tout passage d'un état à un autre.

[3] La « porte solaire » (*sûrya-dwâra*) est la « porte de la Délivrance » (*mukti-dwâra*) ; la porte (*dwâra*) et la bouche (*mukha*) sont ici des symboles équivalents. — Le Soleil, en tant que « Face de Dieu », est également représenté par un masque de lion sur un sarcophage chrétien de Ravenne.

[4] Voir *La porte étroite*, dans le numéro de décembre 1938.

[5] Voir *Le trou de l'aiguille*, dans le numéro de janvier 1940.

[6] Voir *Le passage des eaux*, dans le numéro de février 1940. — Ce crocodile est l'*Ammit* des anciens Égyptiens, monstre qui attend le résultat de la *psychostasis* ou « pesée des âmes » pour dévorer ceux qui n'auront pas satisfait à cette épreuve. C'est aussi ce même crocodile qui, la gueule béante, guette le « fou » de la 21e lame du Tarot ; ce « fou » est généralement interprété comme l'image du profane qui ne sait ni d'où il vient ni où il va, et qui marche aveuglément sans avoir conscience de l'abîme dans lequel il est sur le point de se précipiter.

du Capricorne, c'est-à-dire la « porte des Dieux[1] » ; il a donc deux aspects apparemment opposés, « bénéfique » et « maléfique » si l'on veut, qui correspondent aussi à la dualité de *Mitra* et de *Varuna* (réunis en un couple indissoluble sous la forme duelle *Mitrâvarunau*), ou du « Soleil diurne » et du « Soleil nocturne », ce qui revient à dire que, suivant l'état auquel est parvenu l'être qui se présente devant lui, sa bouche est pour celui-ci la « porte de la Délivrance » ou les « mâchoires de la Mort[2] ». Ce dernier cas est celui de l'homme ordinaire, qui doit, en passant par la mort, revenir à un autre état de manifestation, tandis que le premier est celui de l'être qui est « qualifié pour passer à travers le milieu du Soleil[3] », par le moyen du « septième rayon », parce qu'il s'est déjà identifié au Soleil lui-même, et qu'ainsi, à la question « qui es-tu ? » qui lui est posée lorsqu'il arrive à cette porte, il peut répondre véritablement : « Je suis Toi ».

René Guénon.

[1] Voir *Quelques aspects du symbolisme du poisson*, dans le numéro de février 1936. — Au lieu de l'aspect du crocodile « dévorateur », le *Makara* revêt alors celui du dauphin « sauveur ».

[2] À la dualité *Mitrâvarunau* correspond, dans certaines traditions, l'association des symboles de l'Amour et de la Mort, que nous avons eu l'occasion de signaler autrefois à propos des « Fidèles d'Amour ». Cette même dualité est aussi, en un certain sens, celle des « deux hémisphères », à laquelle se réfère notamment le symbolisme des Dioscures (voir *La double spirale*, dans le numéro de mars 1936).

[3] *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*, I, 6, 1.

LES LIVRES

Robert Ambelain — *Dans l'ombre des Cathédrales* (Éditions Adyar, Paris). Ce livre porte un sous-titre assez ambitieux : « Étude sur l'ésotérisme architectural et décoratif de Notre-Dame de Paris dans ses rapports avec le symbolisme hermétique, les doctrines secrètes, l'astrologie, la magie et l'alchimie », mais nous devons dire tout de suite que tout cela n'est guère justifié par le contenu, car, en fait, c'est à peu près uniquement de magie qu'il est question là-dedans, ou, du moins, tous les sujets qui y sont abordés sont ramenés, de parti pris en quelque sorte, à ce qu'on pourrait appeler la perspective magique. Cependant, on y parle souvent d'ésotérisme et même d'initiation ; mais c'est que celle-ci est elle-même confondue avec la magie, avec laquelle elle n'a pourtant rien à voir en réalité ; nous nous sommes déjà suffisamment expliqué sur cette confusion, en d'autres occasions, pour que nos lecteurs sachent ce qu'il convient d'en penser, mais il ne sera pas inutile d'insister quelque peu sur ce qui la rend ici plus particulièrement dangereuse. En effet, le point de vue auquel se place l'auteur ne lui appartient pas entièrement en propre ; on y retrouve (et sans doute la dédicace du livre « à la mémoire de Fulcanelli » est-elle un indice assez significatif à cet égard) des traces d'une certaine initiation qu'on peut dire « dévoyée » et dont nous connaissons par ailleurs d'assez nombreux exemples, depuis la Renaissance jusqu'à notre époque. Précisons qu'il s'agit en principe d'une initiation de Kshatriyas (ou de ce qui y correspond dans le monde occidental), mais dégénérée par la perte complète de ce qui en constituait la partie supérieure, au point d'avoir perdu tout contact avec l'ordre spirituel, ce qui rend possibles toutes les « infiltrations » d'influences plus ou moins suspectes. Il va de soi qu'une des premières conséquences de cette dégénérescence est un « naturalisme » poussé aussi loin qu'on peut l'imaginer ; et il y a lieu d'y rattacher les affirmations « dualistes » comme nous en relevons à maintes reprises dans cet ouvrage, où l'on va jusqu'à prétendre que « les quatre principes essentiels de l'Initiation » sont « l'existence de deux forces contraires, de deux pôles opposés, et de leurs deux résultats » (p. 256) ; si l'unité principielle n'est pas absolument niée, du moins ne la considère-t-on que comme une simple possibilité dont il n'y a pas lieu de s'occuper davantage, ce qui est en somme l'expression d'une attitude nettement « agnostique » à l'égard de tout ce qui relève du domaine métaphysique. Une autre conséquence est le « luciférianisme », rendu possible par ce dualisme même, et d'ailleurs inhérent en quelque sorte à ce qu'on peut appeler la « révolte des Kshatriyas » ; à ce point de vue, nous noterons en particulier l'importance qui est donnée ici à une certaine version de la légende d'Hiram, dont la « source » se trouve chez Gérard de Nerval : qu'elle ne soit due qu'à la fantaisie de celui-ci, ou qu'elle soit basée, comme il le dit, sur quelque récit qu'il avait entendu réellement (et, en ce cas, elle appartiendrait vraisemblablement à quelqu'une des sectes hétérodoxes du Proche-Orient), elle n'a en tout cas rien de commun avec l'authentique légende d'Hiram de la Maçonnerie, et elle a eu, par surcroît, le sort plutôt fâcheux de devenir un des « lieux communs » de l'antimaçonnisme, qui s'en est emparé avec des intentions évidemment tout autres que celles qui la font utiliser ici, mais pour arriver en définitive au même résultat,

c'est-à-dire, toute question d'appréciation à part, à attribuer à l'initiation un caractère « luciférien ». Signalons aussi, au même point de vue, une sorte d'obsession de la couleur verte, qui est donnée d'une part (p. 35) comme « la couleur luciférienne » (probablement parce qu'elle est la couleur de Vénus, que les Latins appelaient *Lucifer* en tant qu'« étoile du matin ») et d'autre part (p. 81) comme « la couleur de l'Initiation », rapprochement dont il est facile de tirer la conséquence ; l'effort qui est fait pour donner un sens spécial à cette couleur partout où elle se rencontre se rattache d'ailleurs à diverses histoires fort étranges dont nous avons eu à nous occuper il y a quelques années… Et ne va-t-on pas jusqu'à affirmer, avec une grande apparence de sérieux, que les lettres X et P du Labarum de Constantin doivent toute leur importance à ce qu'elles sont « les deux piliers du mot *chlôros,* signifiant vert en grec » (p. 73) ? Ceci nous amène à un autre trait caractéristique de ce dont s'inspire notre auteur : c'est l'emploi du procédé dit « Cabale hermétique » (il paraît que dans ce cas il faut écrire « Cabale », pour distinguer ce dont il s'agit de la Kabbale des Hébreux), ou encore « Cabale phonétique », qui aurait donné son nom à la « Cabalerie », autrement dit à la Chevalerie ! On se souviendra sans doute que nous avons eu souvent à relever l'abus de ces rapprochements verbaux chez certains écrivains trop imaginatifs, et d'ailleurs assez inconscients de ce à quoi ils peuvent servir quand ils sont maniés par des gens plus « avertis » ; mais ce qui importe surtout, c'est que ces « jeux de mots » ne sont pas autre chose que la déformation et comme la caricature d'un procédé traditionnel d'interprétation fondé sur un symbolisme phonétique réel, et qui s'apparente au *nirukta* hindou ; du reste, d'une façon plus générale, certaines vérités qui subsistent malgré tout à travers tout cela sont elles-mêmes présentées d'une manière qui les dénature entièrement, et parfois jusqu'à en renverser la signification légitime… Quoi qu'il en soit, il y a, paraît-il, de grandes conséquences à tirer du fait que l'« argot » est appelé aussi « langue verte » et qu'il est phonétiquement l'« art goth », c'est-à-dire non seulement l'« art gothique » des cathédrales, mais encore l'« art goétique » (p. 53), auquel nous allons en venir maintenant. En effet, ce n'est même pas simplement de magie qu'il s'agit ici, mais plus proprement de « magie noire » ; l'auteur ne déclare-t-il pas lui-même que « toute magie pratique est et ne peut être que satanique » (et il précise qu'il l'entend en ce sens qu'elle appartient au domaine du *Seth* égyptien, lequel est, ne l'oublions pas, le « dieu à la tête d'âne » !) et que « toutes les œuvres magiques, si altruistes paraissent-elles, sont du domaine de ce que le profane range dans le vocable de magie noire » (p. 147) ? Il est vrai qu'il s'efforce par ailleurs d'expliquer ces déclarations d'une façon qui en atténue la portée, mais où il y a, volontairement ou non, bien de la confusion ; en tout cas, ce qu'il y a de certain, c'est que, pour lui, « le magicien de tous temps s'est vêtu de noir » et n'a fait usage que d'accessoires également noirs, ce qui nous paraît d'ailleurs faux historiquement, mais n'en est pas moins significatif. Il est bien entendu que la couleur noire a un sens métaphysique que nous avons exposé nous-même, et qui est totalement différent du sens « sinistre » qu'elle a le plus ordinairement ; mais, comme ce sens supérieur est assurément fort éloigné du domaine où s'exerce l'activité du magicien, il ne saurait en être question ici ; et la façon même dont l'auteur veut changer la signification

reconnue traditionnellement à certaines notions comme celles du « Soleil noir » ou du « Satellite sombre » est aussi bien suspecte… La justification de l'emploi des cierges noirs (p. 224-225) n'est guère plus heureuse ; dans nos souvenirs (des souvenirs qui remontent d'ailleurs assez loin, car cela doit dater de près de quarante ans), ces cierges noirs se lient plus particulièrement à une histoire concernant un certain groupement dont il est précisément question en un autre endroit (p. 243), et qu'on veut défendre de l'accusation de « satanisme » en disant qu'il « est simplement une société secrète occultiste, rien d'autre » ; mais, à notre époque, n'y a-t-il pas bien des groupements plus ou moins consciemment « satanistes » qui en effet ne sont rien d'autre que cela ? Nous pourrions même, en ce genre, en citer au moins un qui, lui, revendiquait expressément son caractère « sataniste », et une allusion que nous avons rencontrée quelque part dans ce livre nous a montré qu'il n'était pas inconnu de l'auteur ; mais alors à quoi peut bien tendre cette protestation, qui vise en outre à faire prendre de tels groupements occultistes pour des « cercles initiatiques sérieux », ce qui est une véritable dérision ? Il nous faut d'ailleurs préciser encore que nous n'entendons point confondre « luciférianisme » et « satanisme » ; ce sont là deux choses distinctes, mais, de l'un à l'autre, le passage risque de s'effectuer presque insensiblement, comme une déviation poussée de plus en plus loin finit tout naturellement par aboutir à un renversement complet de l'ordre normal ; et ce n'est pas notre faute si, dans le cas qui nous occupe, tout est brouillé à tel point qu'on ne sait jamais exactement à quoi l'on a affaire… Les applications qui sont faites du « dualisme » sont bien loin d'être cohérentes : ainsi, l'initiation, assimilée à la magie comme nous l'avons dit, est opposée à la religion, ce qui n'empêche pas les rites religieux d'être ensuite, par une confusion inverse, identifiés aux rites magiques ; et, d'autre part, le Judaïsme et le Christianisme, qui incontestablement relèvent tous deux de la religion, sont pourtant opposés aussi l'un à l'autre ; à quels « pôles » peuvent bien correspondre respectivement les deux termes de ces différentes oppositions ? On ne le voit pas nettement, d'autant plus que, si le Christianisme est interprété dans un sens « naassénien » (p. 256-257), le Dieu de Moïse, de son côté, est identifié à l'« Esprit de la Terre » (p. 204-205), sans parler de l'insinuation plus qu'équivoque d'après laquelle, dans la lutte de Moïse contre les magiciens de Pharaon (p. 37), ce pourrait bien être Moïse qui aurait joué le rôle du « magicien noir » ! Il serait assurément bien difficile de débrouiller ce chaos, mais d'ailleurs ce n'est nullement nécessaire pour se rendre compte que les pratiques décrites dans ce livre, et sans que le lecteur soit jamais mis en garde comme l'exigerait tout au moins la plus élémentaire prudence, sont fort dangereuses pour la plupart, et que certaines d'entre elles relèvent même plutôt de la sorcellerie que de toute autre chose. À propos des dangers dont il s'agit, nous mentionnerons particulièrement la façon dont sont envisagées les pratiques divinatoires, qui seraient « presque toujours des pratiques évocatoires » (p. 112), ce qui ne ressemble guère aux anciennes sciences traditionnelles dont elles ne sont en réalité que des débris souvent incompris, mais ce qui a pour conséquence logique que, « quand on effectue une tentative divinatoire, on se met nécessairement en état de réceptivité, de passivité complète » (p. 273) ; il n'est que trop facile de comprendre quels peuvent être les funestes

résultats d'une pareille manière d'opérer. L'auteur manifeste une prédilection très marquée pour la géomancie, qu'il compare assez malencontreusement à l'« écriture automatique » des spirites, et qui paraît être pour lui un moyen de communiquer avec l'« Esprit de la Terre » ; il s'en fait d'ailleurs une conception très spéciale (p. 98), qui, quoi qu'il en dise, ne relève que de la « magie cérémonielle » la plus typiquement occidentale, car ce n'est certes pas en Orient qu'on a jamais éprouvé le besoin de se livrer à tant de simagrées, s'il est permis de s'exprimer ainsi, pour pratiquer la géomancie… Ajoutons encore que, s'il se refuse parfois, pour des raisons plus ou moins obscures, à voir le diable là où il est, il lui arrive aussi, par contre, de le voir là où il n'est pas : « Maître Pierre du Coignet » (p. 241-242), que l'on voyait jadis à un angle du jubé de Notre-Dame, n'était point une figure du diable, mais tout simplement une caricature de Pierre de Cugnières, avocat général du Parlement sous Philippe de Valois, exécré du clergé de son temps pour avoir, dans une assemblée tenue en 1329, combattu l'extension qu'avait prise alors la juridiction des tribunaux ecclésiastiques (voir *Mémoire sur les Libertés de l'Église gallicane*, Amsterdam, 1755, p. 245-248) ; c'est dire que ce n'est certes pas le clergé qui, au XVII^e^ siècle, avait intérêt à le faire disparaître comme on le prétend, mais, bien au contraire, les partisans de la suprématie du pouvoir civil, qui pouvaient se sentir atteints par cette injure permanente à la mémoire de leur lointain prédécesseur. Il y a donc là une méprise assez grossière, et c'est vraiment dommage, car elle servait merveilleusement les intentions de l'auteur : « Pierre du Coignet », c'est la « pierre du coin » ou la « pierre de l'angle », et il écrit ailleurs que le diable « est vraiment la base et la pierre d'angle de toute la théologie » de l'Église catholique (p. 56), ce qui est, on en conviendra, une singulière façon d'interpréter le symbolisme de la pierre angulaire ; et voilà un exemple assez instructif de ce à quoi peuvent mener les abus de la soi-disant « Cabale hermétique » ! Il y a aussi, il faut le dire, d'autres erreurs dont la raison d'être n'apparaît pas aussi clairement : ainsi, Valentin Andreae est donné comme le « pseudonyme » d'un « auteur allemand anonyme » (p. 24), alors que c'est le véritable nom d'un homme dont la vie et les œuvres sont très bien connues ; le grade maçonnique de Chevalier Rose-Croix est le septième et dernier du Rite Français, et non pas « le huitième » (p. 25), lequel n'a jamais existé ; c'est Platon et non pas Pythagore (p. 61), qui avait fait inscrire au fronton de son école les mots : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre » ; ailleurs, la fête de saint Jean-Baptiste est rapportée à saint Jean l'Évangéliste (p. 168), et l'on prétend même tirer de là encore quelques conséquences non négligeables… À côté de ces erreurs qu'on peut dire historiques, il y a des erreurs linguistiques qui ne sont pas moins curieuses : par exemple *rekabim*, qui est d'ailleurs un mot au pluriel (mais le pluriel des mots hébraïques est constamment pris ici pour un singulier), n'a jamais voulu dire « bâton » (p. 11) ; *emeth* ne signifie pas « vie » (p. 124), mais « vérité », et *nephesh* est fort loin de désigner « l'esprit pur » (p. 153) ; le *heth* est pris à plusieurs reprises pour un *hé*, ce qui fausse entièrement l'analyse hiéroglyphique des mots où il entre, ainsi que toutes les déductions qui s'en suivent. L'hébreu, du reste n'est pas la seule langue à être ainsi maltraitée ; nous passerons sur les nombreux mots déformés qu'on pourrait à la rigueur imputer aux imprimeurs, bien que ce soit un

peu difficile quand ils reviennent invariablement sous la même forme ; mais il n'est pas besoin d'être grand latiniste pour savoir que « Christ-Roi » ne se dit pas *Christum Rexus* (p. 283), ou encore que *Omnia ab uno et in unum omnia* ne signifie pas « Un est dans Tout et Tout dans Un » (p. 21), mais « Tout vient de l'Unité et retourne à l'Unité ». Certains pourraient peut-être s'en laisser imposer par les apparences d'une « érudition » assez considérable à première vue ; mais, comme les exemples que nous venons de donner le prouvent suffisamment, ces apparences sont bien trompeuses… Qu'on ne s'étonne pas que nous ayons jugé bon de nous étendre ainsi sur un tel livre et d'entrer dans le détail comme nous l'avons fait, car il est de ceux qui ne peuvent que contribuer à augmenter le désordre et la confusion dans l'esprit de bien des gens, et c'est pourquoi il est nécessaire de montrer aussi nettement que possible ce qu'il y a sous tout cela. Pour conclure, on pourrait dire, sans qu'il y ait là aucun « jeu de mots », que l'« ombre » dont il est question dans le titre doit sans doute être entendue dans son sens « sinistre » et inversé ; et c'est là, paraît-il, un avant-goût de ce que nous réserve la fameuse « ère du Verseau » !

Charles Reynaud-Plense — *Les vraies Centuries et Prophéties de Michel Nostradamus, le grand voyant de Salon, avec sa vie, et un glossaire nostradamique* (Imprimerie Régionale, Salon). Cette nouvelle édition des « Centuries », dont nous abrégeons le titre qui est d'une longueur démesurée, ne brille pas précisément par sa présentation : le texte est plein de fautes de transcription (les *s* et les *f*, notamment, y sont à chaque instant pris les uns pour les autres) ; la biographie qui le précède, accompagnée d'illustrations assez mal venues, est aussi « extérieure » que possible et ne laisse pas même entrevoir tout ce qu'il y a de véritablement énigmatique dans la vie de Nostradamus ; et le volume, dans son ensemble, a un certain air de « naïveté » qui semble l'apparenter au genre de ce qu'on est convenu d'appeler les « publications populaires ». Quant au « glossaire nostradamique » placé à la fin, ce pourrait assurément être là une chose fort utile ; mais, s'il faut louer l'auteur d'avoir rejeté quelques fantaisies un peu trop fortes de certains commentateurs récents (par exemple *Hister*, nom latin du Danube, pris pour *Hitler*, ce qui vaut bien le Pirée pris pour un homme…), il reste malheureusement encore, surtout en ce qui concerne les noms propres, bien des interprétations plus que contestables, comme la cité d'Achem, qui n'est point Jérusalem, ainsi que nous l'avons déjà signalé à propos d'un autre livre, ou *Annemarc*, qui est bien plutôt le Danemark que la Carmanie, ou encore *Arda* et *Zerfas* qu'on cherche à expliquer séparément, mais qui sont en réalité *Arets ha-Tserphath*, expression dont Nostradamus, qui était d'origine juive, connaissait assurément la signification dans la géographie rabbinique ; nous pensons que ces quelques exemples suffisent pour montrer qu'un tel glossaire ne doit être consulté qu'avec précaution… Et le tout s'achève, de façon plutôt bizarre, par une sorte de réclame « touristique » pour Salon et ses environs !

LES REVUES

— *Lettres d'Humanité*, publication de l'Association Guillaume Budé, contient dans son Tome III (1944) une curieuse étude de M. Paul Maury intitulée *Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques*. L'auteur a découvert là en effet une véritable « architecture », presque aussi étonnante que celle de la *Divine Comédie* ; cela est assez difficile à résumer, mais nous essaierons cependant d'en indiquer tout au moins les traits principaux. Il a remarqué tout d'abord une symétrie entre les églogues I et IX (les épreuves de la Terre), II et VIII (les épreuves de l'Amour), III et VII (la Musique libératrice), IV et VI (les Révélations surnaturelles) ; ces huit églogues forment une double progression, ascendante d'une part pour les quatre premières et descendante de l'autre pour les quatre dernières, c'est-à-dire une sorte de double échelle dont le sommet est occupé par l'églogue V (Daphnis), qu'il appelle « la Bucolique majeure ». Il reste l'églogue X (Gallus), qui s'oppose à l'églogue V « comme l'amour profane à l'amour sacré, l'homme de chair imparfaitement initié à l'idéal de l'homme rénové » ; ce sont « les deux limites entre lesquelles circulent les âmes, entre le globe terraqué et l'Olympe ». Le tout forme alors le plan d'une sorte de « chapelle », ou plutôt d'une « basilique pythagoricienne », dont l'églogue V constitue l'abside, tandis que l'églogue X se place à l'extrémité opposée ; entre les deux, les autres églogues se disposent latéralement de part et d'autre, celles qui sont symétriques se faisant naturellement vis-à-vis. Mais ce n'est pas tout, et les remarques qui viennent ensuite sont encore plus extraordinaires : il s'agit du nombre des vers des différentes églogues, dans lequel se retrouvent d'autres symétries multiples et qui certainement ne peuvent pas n'être pas voulues. À première vue, il est vrai, quelques-unes de ces symétries numériques apparaissent seulement comme approximatives ; mais les légères différences ainsi constatées ont amené l'auteur à déterminer et à « localiser » certaines altérations du texte (vers omis ou ajoutés), peu nombreuses d'ailleurs, et qui coïncident précisément avec celles qui, d'après des considérations purement philologiques, avaient déjà été soupçonnées antérieurement. Cela fait, les symétries deviennent toutes exactes ; il nous est malheureusement impossible de reproduire ici les différents tableaux dans lesquels elles sont indiquées, et sans lesquels elles ne sauraient guère être rendues compréhensibles. Nous dirons donc seulement que les principaux nombres qui y sont mis en évidence et qui s'y répètent avec une insistance significative sont 183, nombre par lequel, d'après un passage de Plutarque, « les Pythagoriciens avaient figuré l'harmonie même du grand Cosmos », 333 et 666 ; ce dernier est aussi « un nombre pythagoricien, nombre triangulaire de 36, lui-même triangle de 8, l'Ogdoade double de la Tétrade » ; nous ajouterons que c'est essentiellement un nombre « solaire », et nous ferons remarquer que le sens qui lui est donné dans l'*Apocalypse* ne constitue pas un « renversement des valeurs » comme le dit l'auteur, mais représente en réalité une application de l'aspect opposé de ce nombre, qui possède à la fois en lui-même, comme tant d'autres symboles, un sens « bénéfique » et un sens « maléfique ». C'est évidemment le premier de ces deux sens que Virgile avait en vue ; maintenant, est-il exact qu'il ait voulu faire plus spécialement de ce nombre 666 le

« chiffre de César », ce que paraîtrait confirmer le fait que, d'après le commentateur Servius, le Daphnis de l'églogue centrale V ne serait autre que César lui-même ? Il n'y a là rien d'invraisemblable, assurément, et d'autres rapprochements assez remarquables viennent encore à l'appui de cette interprétation ; il ne faudrait d'ailleurs pas, ajouterons-nous, ne voir là qu'une application simplement « politique » au sens ordinaire de ce mot, si l'on songe au côté, non pas même uniquement « religieux » (ce que reconnaît l'auteur), mais aussi réellement « ésotérique » du rôle de César. Nous ne pouvons nous étendre davantage sur tout cela, mais nous pensons en avoir dit assez pour montrer l'intérêt de ce travail, dont nous recommanderons particulièrement la lecture à ceux qui s'intéressent au symbolisme des nombres.

— Dans la même publication, d'autres articles, consacrés à Hippocrate, appellent quelques réflexions : on parle beaucoup actuellement, dans les milieux médicaux, d'un « retour à Hippocrate », mais, chose assez étrange, on semble l'envisager de deux façons différentes et même opposées quant aux intentions, car tandis que certains l'entendent, et avec juste raison, dans le sens d'une restauration d'idées traditionnelles, d'autres, comme c'est le cas ici, voudraient en faire tout le contraire. Ceux-ci, en effet, prétendent attribuer à la médecine hippocratique un caractère « philosophique », c'est-à-dire, suivant le sens qu'ils donnent à ce mot, « rationaliste », voire même « laïque » (oublient-ils donc qu'Hippocrate lui-même appartenait à une famille sacerdotale, sans quoi d'ailleurs il n'eût point été médecin ?), et l'opposer à ce titre à l'antique médecine sacerdotale, en laquelle ils ne veulent naturellement voir, conformément à l'habituel préjugé moderne, qu'« empirisme » et « superstition » ! Nous ne croyons pas inutile d'attirer là-dessus l'attention des partisans de l'hippocratisme traditionnel et de les engager, lorsque l'occasion s'en présentera à eux, à remettre les choses au point et à réagir contre cette fâcheuse interprétation ; il serait vraiment regrettable, en effet, de laisser détourner ainsi de son but normal et légitime un mouvement qui, même s'il n'indique encore jusqu'ici qu'une simple tendance, n'est certes pas dépourvu d'intérêt à plus d'un point de vue.

Études Traditionnelles — N° 251, p. 201-206, mai 1946

LA JONCTION DES EXTRÊMES

Ce que nous avons dit précédemment au sujet des rapports de l'élite initiatique et du peuple nous paraît appeler encore quelques précisions complémentaires pour ne laisser place à aucune équivoque ; et tout d'abord, il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de la « vulgarité » dont nous avons parlé à ce propos. En effet, si le mot « vulgaire », pris dans son acception originelle comme nous l'avons fait, est en somme synonyme de « populaire », il y a aussi une tout autre sorte de vulgarité, qui correspond plus réellement au sens péjoratif que lui donne le plus souvent le langage ordinaire, et la vérité est que cette dernière appartient plutôt à la « classe moyenne ». Il y a là, pour donner un exemple qui fera immédiatement comprendre ce dont il s'agit, toute la différence que M. A. K. Coomaraswamy a fort bien marquée entre l'art « populaire » et l'art « bourgeois[1] », ou encore, si l'on veut, toute celle qui existe, pour les objets destinés à l'usage courant, entre les productions des artisans d'autrefois et celles de l'industrie moderne[2].

Cette remarque nous ramène aux *Malâmatiyah*, dont la désignation est dérivée du mot *malâmah* qui signifie « blâme[3] » ; que faut-il entendre au juste par là ? Ce n'est pas que leurs actions soient effectivement blâmables en elles-mêmes et au point de vue traditionnel, ce qui serait d'autant plus inconcevable que, bien loin de négliger les prescriptions de la loi sharaïte, ils s'appliquent au contraire tout spécialement à les enseigner autour d'eux, par leur exemple aussi bien que par leurs paroles. Seulement, leur façon d'agir, parce qu'elle ne se distingue en rien de celle du peuple[4], paraît blâmable aux yeux d'une certaine « opinion », qui précisément est surtout celle de la « classe moyenne », ou des gens qui se considèrent comme « cultivés », suivant l'expression qui est si fort à la mode aujourd'hui ; la conception de la « culture » profane, sur laquelle nous nous sommes déjà expliqué en d'autres occasions[5], est en effet très caractéristique de la mentalité de cette « classe moyenne », à qui elle donne, par son « brillant » tout superficiel et illusoire, le moyen de dissimuler sa véritable nullité intellectuelle. Ces mêmes gens sont aussi ceux qui se plaisent à invoquer la « coutume » en toute circonstance ; et

[1] Voir notamment *De la « mentalité primitive »*, dans le n° d'août-septembre-octobre 1939. — Rappelons aussi, d'autre part, l'emploi que Dante fait du mot « vulgaire » dans son traité *De vulgari eloquentia*, et notamment son expression *de vulgare illustre* (voir *Nouveaux aperçus sur le langage secret de Dante*, dans le numéro de juillet 1932).

[2] En effet, l'industrie moderne est bien l'œuvre propre de la « classe moyenne », qui l'a créée et qui la dirige, et c'est pour cela même que ses produits ne peuvent satisfaire que des besoins dont toute spiritualité est exclue, conformément à la conception de la « vie ordinaire » ; cela nous semble trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister davantage.

[3] On les appelle aussi *ahlul-malâmah*, littéralement les « gens du blâme », c'est-à-dire ceux qui s'exposent à être blâmés.

[4] La loi exotérique elle-même peut être dite « vulgaire » si l'on prend ce mot au sens de « commune », en ce qu'elle s'applique à tous indistinctement ; d'ailleurs, n'y a-t-il pas de nos jours, et un peu partout, trop de gens qui croient faire preuve de « distinction » en s'abstenant d'accomplir les rites traditionnels ?

[5] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXXIII.

il va de soi que les *Malâmatiyah*, ou ceux qui dans d'autres traditions se comportent comme eux, ne sauraient être nullement disposés à tenir compte de cette « coutume » dépourvue de toute signification et de toute valeur spirituelle, ni par conséquent à se soucier d'une « opinion » qui n'estime que des apparences derrière lesquelles il n'y a rien[1]. Ce n'est certes pas là que l'« esprit », ou l'élite qui le représente, peut trouver un point d'appui, car toutes ces choses ne reflètent absolument rien de spirituel, et elles seraient bien plutôt la négation de toute spiritualité ; là au contraire où il a son reflet, alors même que celui-ci est inversé comme l'est nécessairement tout reflet, il a aussi par là même son « support » normal, qu'il s'agisse du corps dans l'ordre individuel ou du peuple dans l'ordre social.

C'est précisément, comme nous l'avons déjà dit, parce que le point le plus haut se reflète au point le plus bas qu'on peut dire que les extrêmes se rejoignent ; nous avons rappelé à ce propos la comparaison qui peut être faite avec ce qui se produit à la fin d'un cycle, et c'est là encore une question qui demande un peu plus d'explications. Il faut bien remarquer, en effet, que le « redressement » par lequel s'opère le retour du point le plus bas au point le plus haut est proprement « instantané », c'est-à-dire qu'il est en réalité intemporel, ou mieux, pour ne pas nous restreindre à la considération des conditions spéciales de notre monde, hors de toute durée, ce qui implique un passage par le non-manifesté : c'est ce qui constitue l'« intervalle » (*sandhyâ*) qui, suivant la tradition hindoue, existe toujours entre deux cycles ou deux états de manifestation. S'il en était autrement, l'origine et la fin ne pourraient pas coïncider dans le Principe, s'il s'agit de la totalité de la manifestation, ni se correspondre si l'on envisage seulement des cycles particuliers ; d'ailleurs, en raison de l'« instantanéité » de ce passage, il ne se produit en réalité par là aucune solution de continuité, et c'est ce qui permet de parler véritablement d'une jonction des extrêmes, bien que le point de jonction échappe forcément à tout moyen d'investigation plus ou moins extérieur, parce qu'il se situe en dehors de la série des modifications successives qui constituent la manifestation[2].

C'est pour cette raison que tout changement d'état est dit ne pouvoir s'accomplir que dans l'obscurité[3], la couleur noire étant, dans sa signification supérieure, le symbole du non-manifesté ; mais, dans sa signification inférieure, cette même couleur noire symbolise aussi l'indistinction de la pure potentialité ou de la *materia prima*[4] ; et, ici encore, ces deux aspects, bien qu'ils ne doivent aucunement être confondus, se correspondent cependant analogiquement et s'associent d'une certaine façon, suivant le point de vue sous lequel on envisage les choses. Toute « transformation » apparaît comme une « destruction » quand on la considère au point de vue de la manifestation ; et ce qui est en réalité un retour à

[1] Voir *La coutume contre la tradition*, dans le numéro d'octobre-novembre 1945.
[2] Nous nous proposons de revenir sur ce point au sujet du symbolisme de la « chaîne des mondes ».
[3] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXVI.
[4] Voir *Les deux nuits*, dans les numéros d'avril et mai 1939.

l'état principiel semble, s'il est vu extérieurement et du côté « substantiel », n'être qu'un « retour au chaos », de même que l'origine, bien que procédant immédiatement du Principe, prend sous le même rapport l'apparence d'une « sortie du chaos[1] ». D'ailleurs, comme tout reflet est nécessairement une image de ce qui est reflété, l'aspect inférieur peut être considéré comme représentant dans son ordre relatif l'aspect supérieur, à la condition, bien entendu, de ne pas oublier d'observer en cela l'application du « sens inverse » ; et ceci, qui est vrai des rapports de l'esprit avec le corps, ne l'est pas moins de ceux de l'élite avec le peuple.

L'existence du peuple, ou de ceux qui se confondent en apparence avec lui, est, suivant le langage courant lui-même, une existence « obscure » ; et, pour ce qui est du peuple, cette expression, sans que ceux qui l'emploient en aient sans doute conscience, ne fait en somme que traduire le caractère inhérent au rôle « substantiel » qui est le sien dans l'ordre social : c'est, à ce point de vue, nous ne dirons pas l'indistinction totale de la *materia prima*, mais du moins l'indistinction relative de ce qui remplit la fonction de *materia* à un certain niveau. Il en est tout autrement pour l'initié qui vit parmi le peuple et sans s'en distinguer extérieurement : comme aussi celui qui dissimule sa sagesse sous les apparences non moins « ténébreuses » de la folie, il peut, outre les avantages de divers genres qu'il y trouve, voir dans cette obscurité même de son existence comme une image des « ténèbres d'en haut[2] ». On peut encore tirer de là une autre conséquence : si les initiés occupant les rangs les plus élevés dans la hiérarchie spirituelle ne prennent aucune part visible aux événements qui se déroulent en ce monde, c'est avant tout parce qu'une telle action « périphérique » serait incompatible avec la position « centrale » qui est la leur ; s'ils se tiennent entièrement à l'écart de toute distinction « mondaine », c'est évidemment parce qu'ils en connaissent l'inanité ; mais, en outre, on peut dire que, s'ils consentaient à sortir ainsi de l'obscurité, leur extérieur, par là même, ne correspondrait plus véritablement à leur intérieur, si bien qu'il en résulterait, si cela était possible, une sorte de désharmonie dans leur être même ; mais le degré spirituel qu'ils ont atteint, excluant forcément une telle supposition, exclut dès lors aussi la possibilité qu'ils y consentent effectivement[3]. Il va de soi, d'ailleurs, que ce dont il s'agit ici n'a rien de commun au fond avec l'« humilité », et que les êtres dont nous parlons sont bien au delà du domaine sentimental auquel celle-ci appartient essentiellement ; mais c'est encore là un cas

[1] Dans le symbolisme alchimique, toute « transmutation » présuppose le passage par un état d'indifférenciation qui est représenté par la couleur noire, et qui peut également être envisagé sous ces deux aspects.

[2] Ceci peut être rapproché aussi de ce que nous avons dit ailleurs du sens supérieur de l'anonymat (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. IX) : celui-ci est également « obscurité » pour l'individu, mais, en même temps, il représente l'affranchissement de la condition individuelle et en est même une conséquence nécessaire, puisque le nom et la forme (*nâma-rûpa*) sont strictement constitutifs de l'individualité comme telle.

[3] On pourrait encore se souvenir à ce propos de ce que nous avons exposé ailleurs sur le « rejet des pouvoirs » (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXII) ; en effet, ces « pouvoirs », bien que d'un ordre différent, ne sont pas moins contraires à l'« obscurité » que ce dont nous venons de parler.

où des choses extérieurement semblables peuvent procéder de raisons totalement différentes en réalité[1].

Pour en revenir au point qui nous concerne surtout présentement, nous dirons encore ceci : le « noir plus noir que le noir » (*nigrum nigro nigrius*), suivant l'expression des hermétistes, est assurément, quand on le prend dans son sens le plus immédiat et en quelque sorte le plus littéral, l'obscurité du chaos ou les « ténèbres inférieures » ; mais il est aussi et par là même, suivant ce que nous venons d'expliquer, un symbole naturel des « ténèbres supérieures[2] ». De même que le « non-agir » est véritablement la plénitude de l'activité, ou que le « silence » contient en lui-même tous les sons dans leur modalité *parâ* ou non-manifestée, ces « ténèbres supérieures » sont en réalité la Lumière qui surpasse toute lumière, c'est-à-dire, au delà de toute manifestation et de toute contingence, l'aspect principiel de la lumière elle-même ; et c'est là, et là seulement, que s'opère en définitive la véritable jonction des extrêmes.

René Guénon.

[1] Il ne s'agit pas de contester que l'humilité puisse être considérée comme une vertu au point de vue exotérique et plus spécialement religieux (lequel comprend, bien entendu, celui des mystiques) ; mais, au point de vue initiatique, ni l'humilité ni l'orgueil qui en est corrélatif ne peuvent plus avoir de sens pour celui qui a dépassé le domaine des oppositions.

[2] Des expressions comme celles de « têtes noires » ou de « visages noirs », qui se rencontrent dans diverses traditions, présentent aussi un double sens comparable à celui-là à certains égards ; peut-être aurons-nous quelque jour l'occasion de revenir sur cette question.

Études Traditionnelles — N° 251, p. 237-241, mai 1946

LA LUMIÈRE ET LA PLUIE

Nous avons fait allusion, dans notre précédent article, à un certain rapport existant entre la lumière et la pluie, en tant que l'une et l'autre symbolisent également les influences célestes ou spirituelles. Cette signification est évidente en ce qui concerne la lumière ; pour ce qui est de la pluie, nous l'avons indiquée ailleurs[1], en précisant qu'il s'agit surtout alors de la descente de ces influences dans le monde terrestre, et en faisant remarquer que c'est là en réalité le sens profond, et entièrement indépendant de toute application « magique », des rites très répandus qui ont pour but apparent de « faire la pluie[2] ». La lumière et la pluie ont d'ailleurs toutes deux un pouvoir « vivifiant », qui représente bien l'action des influences dont il s'agit[3] ; à ce caractère se rattache aussi plus particulièrement le symbolisme de la rosée, qui, comme il est naturel, est étroitement connexe de celui de la pluie, et qui est commun à de nombreuses formes traditionnelles, de l'hermétisme[4] et de la Kabbale hébraïque[5] à la tradition extrême orientale[6].

Il importe de remarquer que la lumière et la pluie, quand elles sont ainsi envisagées, ne sont pas rapportées seulement au Ciel d'une façon générale, mais aussi plus spécialement au Soleil ; et ceci est strictement conforme à la nature des phénomènes physiques correspondants, c'est-à-dire de la lumière et de la pluie elles-mêmes entendues dans leur sens littéral. En effet, d'une part, le Soleil est bien réellement la source directe de la lumière dans notre monde ; et, d'autre part, c'est lui aussi qui, en faisant évaporer les eaux, les aspire en quelque sorte vers les régions supérieures de l'atmosphère, d'où elles redescendent ensuite en pluie sur la terre. Ce qu'il faut encore noter à cet égard, c'est que l'action du Soleil dans cette production de la pluie est due proprement à sa chaleur ; nous retrouvons ainsi les deux termes complémentaires, lumière et chaleur, en lesquels se polarise l'élément igné, ainsi que nous l'avons déjà dit en d'autres occasions ; et cette remarque fournit l'explication du double sens que présente une figuration symbolique qui semble avoir été généralement assez peu comprise.

Le Soleil a été souvent représenté, en des temps et des lieux très divers, et jusqu'au moyen âge occidental, avec des rayons de deux sortes, alternativement rectilignes et ondulés ; un exemple remarquable de cette figuration se trouve sur

[1] *La Grande Triade*, chap. XIV.
[2] Ce symbolisme de la pluie a été conservé, à travers la tradition hébraïque, jusque dans la liturgie catholique elle-même : *Rorate Cœli desuper, et nubes pluant Justum* (*Isaïe*, XLV, 8).
[3] Voir à ce sujet, en ce qui concerne la lumière, *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII.
[4] La tradition rosicrucienne associe même tout spécialement la rosée et la lumière, en établissant un rapprochement par assonance entre *Ros-Lux* et *Rosa-Crux*.
[5] Nous rappellerons aussi, à ce propos, que le nom de *Metatron*, par les différentes interprétations qui en sont données, est rattaché à la fois à la « lumière » et à la « pluie » ; et le caractère proprement « solaire » de *Metatron* met ceci en rapport direct avec les considérations qui vont suivre.
[6] Voir *Le Roi du Monde*, p. 31, et *Le Symbolisme de la Croix*, p. 91.

une tablette assyrienne du *British Museum*, datant du IX^e^ siècle avant l'ère chrétienne[1], où le Soleil apparaît comme une sorte d'étoile à huit rayons[2] : chacun des quatre rayons verticaux et horizontaux est constitué par deux lignes droites formant entre elles un angle très aigu, et chacun des quatre rayons intermédiaires par un ensemble de trois lignes ondulées parallèles. Dans d'autres figurations équivalentes, les rayons ondulés sont formés, comme les rayons droits, de deux lignes se rejoignant à leurs extrémités, et qui reproduisent alors l'aspect bien connu de l'« épée flamboyante[3] » ; dans tous les cas, il va de soi que les éléments essentiels à considérer sont respectivement la ligne droite et la ligne ondulée, auxquelles les deux sortes de rayons peuvent en définitive se réduire dans les représentations les plus simplifiées ; mais quelle est exactement ici la signification de ces deux lignes ?

Tout d'abord, suivant le sens qui peut paraître le plus naturel quand il s'agit d'une figuration du Soleil, la ligne droite représente la lumière et la ligne ondulée la chaleur ; ceci correspond d'ailleurs au symbolisme des deux lettres hébraïques *resh* et *shin*, en tant qu'éléments respectifs des racines *ar* et *ash*, qui expriment précisément ces deux modalités complémentaires du feu[4]. Seulement, ce qui semble compliquer les choses, c'est que, d'un autre côté, la ligne ondulée est aussi très généralement un symbole de l'eau ; dans cette même tablette assyrienne que nous avons mentionnée tout à l'heure, les eaux sont figurées par une série de lignes ondulées tout à fait semblables à celles que l'on voit dans les rayons du Soleil. La vérité est que, par suite de ce que nous avons déjà expliqué, il n'y a là aucune contradiction : la pluie, à laquelle convient naturellement le symbole général de l'eau, peut réellement être considérée comme procédant du Soleil ; et en outre, comme elle est un effet de la chaleur solaire, sa représentation peut légitimement se confondre avec celle de cette chaleur elle-même[5]. Ainsi, la double radiation que nous envisageons est bien lumière et chaleur sous un certain rapport ; mais en même temps, sous un autre rapport, elle est aussi lumière et pluie, par lesquelles le Soleil exerce sur toutes choses son action vivifiante.

À propos de cette question, il convient de remarquer encore ceci : le feu et l'eau sont deux éléments opposés, cette opposition n'étant d'ailleurs que l'apparence

---

[1] Cette tablette est reproduite dans *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assyrian Tablets from Nineveh* (publication du British Museum).

[2] Ce nombre 8 peut avoir ici un certain rapport avec le symbolisme chrétien du *Sol Justitiæ* (cf. le symbolisme de la 8^e^ lame du Tarot) ; le Dieu solaire devant lequel est placée cette figuration tient d'ailleurs dans une de ses mains « un disque et une barre qui sont des représentations conventionnelles de la ligne à mesurer et de la verge de justice » ; au sujet du premier de ces deux emblèmes, nous rappellerons le rapport qui existe entre le symbolisme de la « mesure » et celui des « rayons solaires » (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

[3] Nous signalerons incidemment que cette forme ondulée est parfois aussi une représentation de l'éclair, lequel est d'ailleurs également en rapport avec la pluie, en tant que celle-ci apparaît comme une conséquence de l'action de la foudre sur les nuages, qui libère les eaux contenues dans ceux-ci.

[4] Voir Fabre d'Olivet, La Langue hébraïque restituée.

[5] Suivant le langage de la tradition extrême-orientale, la lumière étant *yang*, la chaleur, considérée comme obscure, est *yin* par rapport à elle, de même que l'eau, d'autre part, est *yin* par rapport au feu ; la ligne droite est donc ici *yang* et la ligne ondulée *yin* à ces deux points de vue également.

extérieure d'un complémentarisme ; mais, au delà du domaine où s'affirment les oppositions, ils doivent, comme tous les contraires, se rejoindre et s'unir d'une certaine façon. Dans le Principe même, dont le Soleil est une image sensible, ils s'identifient en quelque sorte, ce qui justifie encore plus complètement la figuration que nous venons d'étudier ; et, même à des niveaux inférieurs à celui-là, mais correspondant à des états de manifestation supérieurs au monde corporel auquel appartiennent le feu et l'eau sous l'aspect « grossier » qui donne lieu proprement à leur opposition, il peut encore y avoir entre eux une association équivalant pour ainsi dire à une identité relative. Cela est vrai pour les « eaux supérieures », qui sont les possibilités de la manifestation informelle, et qui, en un certain sens, sont représentées symboliquement par les nuages d'où la pluie descend sur la terre[1], en même temps que le feu y réside sous l'aspect de la foudre[2] ; et cela l'est même encore, dans l'ordre de la manifestation formelle, pour certaines possibilités appartenant au domaine subtil. Il est particulièrement intéressant de noter, sous ce rapport, que les alchimistes « entendent par les eaux, les rayons et la lueur de leur feu », et qu'ils donnent le nom d'« ablution », non pas à « l'action de laver quelque chose avec de l'eau ou autre liqueur », mais à une purification qui s'opère par le feu, de sorte que « les anciens ont caché cette ablution sous l'énigme de la salamandre, qu'ils disent se nourrir dans le feu, et du lin incombustible[3], qui s'y purifie et s'y blanchit sans s'y consumer[4] ». On peut comprendre par là qu'il soit fait de fréquentes allusions, dans le symbolisme hermétique, à un « feu qui ne brûle pas » et à une « eau qui ne mouille pas les mains », et aussi que le Mercure « animé », c'est-à-dire vivifié par l'action du Soufre, soit décrit comme une « eau ignée », et parfois même comme un « feu liquide[5] ».

Pour en revenir au symbolisme du Soleil, nous ajouterons seulement que les deux sortes de rayons dont nous avons parlé se retrouvent dans certaines figurations symboliques du cœur, et le Soleil, ou ce qu'il représente, est en effet regardé comme le « Cœur du Monde », si bien que, là aussi, c'est de la même chose qu'il s'agit en réalité ; mais ceci, en tant que le cœur y apparaît comme un centre de

[1] La pluie doit en effet, pour représenter les influences spirituelles, être regardée comme une eau « céleste », et l'on sait que les Cieux correspondent aux états informels ; l'évaporation des eaux terrestres par la chaleur solaire est d'ailleurs l'image d'une « transformation », de sorte qu'il y a là comme un passage alternatif des « eaux inférieures » aux « eaux supérieures » et inversement.

[2] Ceci est à rapprocher de la remarque que nous avons faite plus haut au sujet de l'éclair, et achève de justifier la similitude qui existe entre la représentation de celui-ci et le symbole de l'eau. — Dans l'antique symbolisme extrême-oriental, il n'y a qu'une très légère différence entre la figuration du tonnerre (*lei-wen*) et celle des nuages (*yun-wen*) : l'une et l'autre consistent en des séries de spirales, quelquefois arrondies et quelquefois carrées ; on dit habituellement que les premières sont *yun-wen* et les secondes *lei-wen* mais il existe des formes intermédiaires qui rendent cette distinction très peu sensible en réalité ; et, au surplus, les unes et les autres sont également en connexion avec le symbolisme du Dragon (cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, p. 236-237). Notons aussi que cette représentation du tonnerre par des spirales confirme encore ce que nous avons dit ailleurs du rapport existant entre le symbole de la double spirale et celui du *vajra* (*La Grande Triade*, chap. VI).

[3] Ce « lin incombustible » (*asbestos*) est en réalité l'amiante.

[4] Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 2.

[5] Voir *La Grande Triade*, chap. XII.

lumière et de chaleur tout à la fois, pourra donner lieu encore à d'autres considérations.

René Guénon.

LES LIVRES

D^r Swinburne Clymer — *The Rosicrucian Fraternity in America. Vol. II* (« The Rosicrucian Foundation », Quakertown, Pennsylvania). Nous avons rendu compte précédemment du premier volume publié sous ce titre ; quant au second, qui est véritablement énorme (près de mille pages !), les circonstances ne nous ont pas encore permis d'en parler jusqu'ici. Le principal adversaire du D^r Clymer, l'*Imperator* de l'*A.M.O.R.C.*, est mort entre temps, mais cela n'enlève évidemment rien à l'intérêt que cet ouvrage présente à un point de vue spécial, puisqu'il s'agit là d'un cas typique de charlatanisme pseudo-initiatique, auquel viennent même s'adjoindre, ainsi que nous l'avons déjà expliqué, des influences d'un caractère encore plus suspect. Il faut d'ailleurs reconnaître que, comme d'autres l'ont déjà noté avant nous, le D^r Clymer fait grand tort à sa cause en employant trop souvent un langage « argotique » et injurieux, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il manque totalement de dignité ; mais peu nous importe au fond, car nous ne sommes nullement tenté de prendre parti dans une telle querelle. Quoi qu'on puisse penser du bien-fondé de ses prétentions, son exposé est en tout cas fort « instructif » à divers égards : c'est ainsi qu'on y voit, entre autres choses, comment un avocat peut s'entendre avec celui de la partie adverse pour arranger une affaire à l'insu de son client et au détriment des intérêts de celui-ci ; et il est malheureusement probable que de telles mœurs ne sont pas particulières à l'Amérique ! Il est d'ailleurs, redisons-le encore à ce propos, vraiment difficile de comprendre comment des organisations qui se disent initiatiques peuvent porter ainsi leurs différends devant une juridiction profane ; même si elles ne le sont pas réellement, cela ne change rien en l'occurrence, car, en bonne logique, elles devraient tout au moins se comporter extérieurement comme si elles étaient ce pour quoi elles veulent se faire passer. Il arrive nécessairement de deux choses l'une : ou bien le juge est profane lui-même, et alors il est incompétent par définition ; ou bien il est Maçon, et, comme des questions maçonniques sont aussi mêlées à toutes ces histoires, il doit, entre ses obligations de discrétion initiatique et les devoirs de sa charge publique, se trouver dans une situation plutôt fausse et singulièrement embarrassante… Au sujet des questions auxquelles nous venons de faire allusion, nous devons remarquer que le D^r Clymer a sur la régularité maçonnique des idées tout à fait spéciales : de deux organisations pareillement irrégulières, et d'ailleurs de même origine, il n'a que des éloges pour l'une, tandis qu'il accable l'autre d'injures et de dénonciations ; la raison en est tout simplement que la première a adhéré à sa propre « Fédération » et la seconde à la « Fédération » rivale. Ces motifs plutôt mesquins n'empêchent pas, à vrai dire, la documentation concernant cette dernière, dénommée *F.U.D.O.S.I.*, autrement dit *Federatio Universalis Dirigens Ordines Societatesque Initiationis* (quel latin !), d'être, toujours au même point de vue, une des choses les plus intéressantes parmi toutes celles que contient le livre ; que les agissements de ces milieux soi-disant « fraternels » sont donc édifiants ! Nous avons retrouvé là-dedans de vieilles connaissances, parmi lesquelles quelques survivants de l'ancien mouvement occultiste français, qui semble ne pas vouloir se décider à disparaître tout à fait… Naturellement, il est de

nouveau question aussi de Theodor Reuss, alias « Frater Peregrinus », d'Aleister Crowley et de leur *O.T.O.*, sans parler de beaucoup d'autres personnages (réels et imaginaires) et d'autres groupements d'un caractère non moins étrange ; tout cela, qui ne saurait se résumer, constitue un imposant recueil de documents que devrait consulter quiconque se proposera d'écrire quelque jour en détail la fantastique histoire des pseudo-initiations modernes.

Trésor Hermétique, comprenant Le livre d'Images sans paroles (Mutus Liber) *où toutes les opérations de la philosophie hermétique sont représentées, réédité avec une Introduction par le D^r^ Marc Haven, et* Le Traité symbolique de la Pierre philosophale en 78 figures *par Jean Conrad Barchusen, réédité pour la première fois avec une notice par Paul Servant* (P. Derain, Lyon). Le titre complet, tel que nous venons de le transcrire, indique suffisamment quel est le contenu de ce volume, qui se présente comme le premier d'une « collection d'albums ésotériques » ; il s'agit de deux traités composés entièrement de figures, sans accompagnement d'aucun texte explicatif. Nous ne pouvons que recommander cette réédition à tous les amateurs de symboles hermétiques, qui y trouveront amplement de quoi exercer leur sagacité.

A. Cockren — *Alchemy Rediscovered and Restored* (Rider and Co., London). Le titre de ce petit volume est plutôt ambitieux, mais, il faut bien le dire, le contenu n'y répond guère ; l'auteur est évidemment de ceux qui, concevant l'alchimie comme purement « matérielle », la réduisent tout simplement à n'être qu'une sorte de chimie spéciale ou, si l'on veut, d'« hyperchimie ». La première partie est une sorte de résumé de l'histoire de l'alchimie, interprétée naturellement dans le sens que nous venons d'indiquer ; les deux autres parties, respectivement théorique et pratique, contiennent « un exposé de l'extraction de la semence des métaux et de la préparation d'élixirs médicinaux suivant la pratique de l'Art hermétique et de l'Alkahest des Philosophes », ou, dirions-nous plutôt, suivant l'idée que s'en fait l'auteur. Ce qu'il y a de plus intéressant là-dedans, du moins au point de vue pratique qui seul peut être réellement valable en pareil cas, c'est incontestablement l'application médicale ; le principe n'en est d'ailleurs pas expressément indiqué, mais il est facile de comprendre qu'il s'agit en somme de traiter les maladies de chaque organe par des remèdes tirés du métal dont la correspondance astrologique est la même que celle de cet organe ; cela peut en effet donner des résultats appréciables, et il est évident qu'une telle médication, même si elle ne peut pas être dite proprement alchimique, n'en mériterait pas moins d'être expérimentée sérieusement.

Longfield Beatty — *The Garden of the Golden Flower* (Rider and Co., London). Ce livre, dont le titre même est une allusion manifeste à l'interprétation du *Secret de la Fleur d'Or* donnée par C. J. Jung, est un exemple caractéristique de la fâcheuse influence exercée par les conceptions psychanalytiques sur ceux qui veulent s'occuper de symbolisme sans posséder des données traditionnelles suffisantes. Assurément, l'auteur entend bien aller plus loin que les psychanalystes et ne pas se limiter au seul domaine reconnu par ceux-ci ; mais il n'en regarde pas

moins Freud et ses disciples, et aussi Frazer d'un autre côté, comme des « autorités incontestées » dans leur ordre, ce qui ne peut que lui fournir un fort mauvais point de départ. Si sa thèse se bornait à envisager deux principes complémentaires, ainsi que leur union et ce qui en résulte, et à chercher à retrouver ces trois termes aux différents « niveaux » qu'il appelle respectivement « physique », « mystique » (?) et « spirituel », il n'y aurait certes rien à redire, puisque cela est effectivement conforme aux enseignements de toute cosmologie traditionnelle ; mais alors il n'y aurait évidemment nul besoin de faire appel à la psychanalyse, ni d'ailleurs à des théories psychologiques quelles qu'elles soient. Seulement, l'influence de celles-ci, et aussi celle du « totem » et du « tabou », apparaissent à chaque instant dans la façon spéciale dont ces questions sont traitées ; l'auteur ne va-t-il pas jusqu'à faire de l'« inconscient » la source de tout symbolisme, et du trop fameux « complexe d'Œdipe » (quels que soient d'ailleurs les efforts qu'il fait pour en « spiritualiser » la signification) le point central de toutes ses explications. Celles qu'il donne au sujet des « héros solaires » et d'autres « mythes » et « légendes », et qui forment la plus grande partie de l'ouvrage, sont d'ailleurs, d'une façon générale, extrêmement confuses, et lui-même ne semble pas toujours très sûr de leur exactitude ; on a l'impression qu'il essaie de procéder par une série d'approximations successives, sans qu'on puisse voir nettement à quoi elles le conduisent ; et les correspondances plutôt embrouillées et souvent douteuses qu'il indique dans divers tableaux (il les appelle assez singulièrement des « équations ») ne sont guère de nature à éclaircir son exposé. Ajoutons encore que, sur les doctrines traditionnelles elles-mêmes, son information, à en juger par la bibliographie placée à la fin du livre, semble être bien restreinte et ne provenir trop souvent que d'écrits fort peu dignes de confiance sous ce rapport ; comme ceux des théosophistes par exemple (la *Secret Doctrine*, de M^{me} Blavatsky, et… l'*Esoteric Christianity*, de M^{me} Besant), ou encore la *Mystical Qabbalah*, de Dion Fortune, dont nous avons parlé ici autrefois ; sa connaissance de la tradition extrême-orientale paraît se réduire à peu près à la *Creative Energy*, de Mears, qui est une interprétation « christianisée » et passablement fantaisiste du *Yi-king* ; tout cela est assurément bien insuffisant, mais, au fond, c'est cette insuffisance même qui explique qu'il ait pu se laisser séduire si facilement par la psychanalyse… Nous n'y insisterons pas plus longuement, mais nous noterons pourtant encore que l'étrange idée d'un Antéchrist féminin, qu'il a tirée du *Gospel of the Witches* de Leland et à laquelle il attribue une certaine importance, car il y revient à plusieurs reprises, ne présente pas de meilleures garanties que le reste au point de vue authentiquement traditionnel !

Pierre Lhermier — *Le mystérieux Comte de Saint-Germain, Rose-Croix et diplomate* (Éditions Colbert, Paris). Ce livre, publié après la mort de son auteur, est une étude historique assez superficielle et qui, à vrai dire, n'éclaircit pas beaucoup le « mystère » dont il s'agit. M. Lhermier expose tout d'abord les multiples hypothèses qui ont été émises au sujet des origines du comte de Saint-Germain ; il ne se prononce pour aucune d'elles, mais semble cependant incliner à admettre qu'il pouvait appartenir à la famille des Stuart, ou tout au moins à leur entourage. Une des raisons qu'il en donne repose d'ailleurs sur une confusion assez

étonnante : « Saint-Germain était Rose-Croix, écrit-il textuellement, c'est-à-dire qu'il appartenait à la Franc-Maçonnerie de rite écossais, à tendance catholique et stuartiste… ». Faut-il dire que la Maçonnerie « jacobite » n'était nullement le Rite écossais et ne comportait aucun grade de Rose-Croix, et aussi, d'autre part, que ce grade, en dépit de son titre, n'a rien à voir avec le Rosicrucianisme dont Saint-Germain aurait été un des derniers représentants connus ? La plus grande partie du volume est consacrée au récit, entremêlé d'anecdotes diverses, des voyages au cours desquels le héros aurait rempli, pour le compte de Louis XV, des missions secrètes en rapport avec diverses affaires politiques et financières ; dans tout cela encore, il y a bien des points douteux, et ce n'est là, en tout cas, que le côté le plus extérieur de cette existence énigmatique. Signalons que, d'après l'auteur, certains propos extraordinaires tenus par Saint-Germain, notamment au sujet de l'âge qu'il s'attribuait, devraient en réalité être mis sur le compte d'un mystificateur nommé Gauve, qui se faisait passer pour lui, paraît-il, à l'instigation du duc de Choiseul, lequel voulait par là discréditer un homme en qui il voyait un dangereux rival. Nous passerons sur l'identification de Saint-Germain avec quelques autres personnages mystérieux, ainsi que sur bien d'autres choses plus ou moins hypothétiques ; mais nous devons tout au moins faire remarquer qu'il lui est prêté, sur la foi de quelques indices plutôt vagues, une sorte de philosophie « panthéiste » et « matérialiste » qui n'aurait certes rien d'initiatique ! Dans les dernières pages, l'auteur revient sur ce qu'il appelle la « secte des Rose-Croix », d'une façon qui semble quelque peu contradictoire avec l'assertion que nous citions plus haut ; comme il en parle d'ailleurs d'après des « sources » telles que M^{me} Besant et F. Wittemans, voire même Spencer Lewis, *Imperator* de l'*A.M.O.R.C.*, sans compter un certain « Fr. Syntheticus, écrivain occultiste dont l'œuvre fait loi » (!), il n'y a certes pas lieu de s'étonner qu'il ait là-dessus des notions prodigieusement confuses, et que, même au simple point de vue historique auquel il veut s'en tenir, ce qu'il en dit n'ait guère de rapport avec la vérité. Cela prouve encore une fois de plus qu'un certain scepticisme n'est pas toujours ce qui garantit le mieux du danger d'accepter sans contrôle les pires rêveries ; quelques connaissances traditionnelles, fussent-elles d'un ordre élémentaire, seraient assurément beaucoup plus efficaces à cet égard.

G. de Chateaurhin — *Bibliographie du Martinisme* (Derain et Raclet, Lyon). Cette bibliographie (dont l'auteur nous paraît avoir une très étroite parenté avec M. Gérard van Rijnberk, dont nous avons examiné en son temps l'ouvrage sur Martines de Pasqually) comprend sous la dénomination commune de « Martinisme », suivant l'habitude qui s'est établie surtout du fait des occultistes contemporains et de leur ignorance de l'histoire maçonnique du XVIII^{e} siècle, plusieurs choses tout à fait différentes en réalité : l'Ordre des Élus Coëns de Martines de Pasqually, le Régime Écossais Rectifié avec J.-B. Willermoz, le mysticisme de L.-Cl. de Saint-Martin, et enfin le Martinisme proprement dit, c'est-à-dire l'organisation récente fondée par Papus. Nous pensons qu'il aurait été préférable de la diviser en sections correspondant à ces différents sujets, plutôt qu'en « ouvrages consacrés spécialement au Martinisme » et « ouvrages dans lesquels il est traité du Martinisme incidemment », ce qui aurait pu être plutôt une

simple subdivision de chacune de ces sections ; quant aux « sources doctrinales » qui sont ici mentionnées à part, ce sont uniquement les écrits de Martines de Pasqually et de L.-Cl. de Saint-Martin, et, en fait, il ne pouvait guère y en avoir d'autres. Il aurait été bon aussi de marquer d'une façon quelconque, surtout pour les ouvrages récents, une distinction entre ceux qui ont un caractère soit martiniste, soit maçonnique, ceux qui sont au contraire écrits dans un esprit d'hostilité (ce sont surtout des ouvrages antimaçonniques), et ceux qui se placent à un point de vue « neutre » et purement historique ; le lecteur aurait pu ainsi s'y reconnaître beaucoup plus aisément. La liste nous paraît en somme assez complète, bien que le *Discours d'initiation* de Stanislas de Guaita, qui eût mérité d'y trouver place, en soit absent ; mais nous ne voyons vraiment pas très bien quel intérêt il y avait à y faire figurer cette invraisemblable mystification qui s'appelle *Le Diable au XIX^e^ siècle* (sans mentionner d'ailleurs la brochure intitulée *Le Diable et l'Occultisme* que Papus écrivit pour y répondre), d'autant plus que, par contre, on a négligé de citer le *Lucifer démasqué* de Jean Kostka (Jules Doinel), où le Martinisme est pourtant visé beaucoup plus directement.

LES REVUES

— Dans *The Art Bulletin* (1939), M. Ananda K. Coomaraswamy a fait paraître un article intitulé *Ornament*, dans lequel il montre que « la préoccupation moderne des aspects « décoratif » et « esthétique » représente une aberration qui n'a rien de commun avec les buts originels de l'art ». Si l'on considère l'histoire des différents mots qui ont été employés pour exprimer l'idée d'une ornementation ou d'une décoration, on trouve que la plupart d'entre eux ont désigné tout d'abord, non pas quelque chose de surajouté ou de superflu, mais l'achèvement même de l'objet en vue de son usage propre ; tel est le cas des termes sanscrits *ahamkâra*, *bhûshana* et *âbharana*, des termes grecs dérivés de *kosmos*, et aussi des termes latins *decor* et *ornamentum*, qui gardaient encore leur sens premier au moyen âge. Aucun art traditionnel ne peut être compris sans une connaissance de sa véritable signification, et en réalité, qu'il s'agisse de l'ensemble ou des détails, rien n'y est dépourvu de signification ; vouloir en faire l'objet d'une simple appréciation esthétique, c'est se condamner à ignorer complètement ce qui fait toute sa raison d'être.

— Dans la même revue (n° de mars 1940), à propos d'un livre de M. Carl Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kulturdarstellungen*, M. Coomaraswamy insiste surtout sur la question du *T'ao-t'ie* et, plus généralement, de la « tête du monstre » ; nous ajouterons seulement, aux considérations que nous avons déjà exposées dans notre article sur *Kâla-mukha*, une remarque concernant le *Gorgoneion* grec. Celui-ci, d'après Roscher, était primitivement une face solaire, d'ailleurs barbue, et n'est devenu que beaucoup plus tard une représentation de la Gorgone féminine. D'autre part, nous avons relevé une référence de Clément d'Alexandrie (*Stromata*, V, 8, 49, 4), assimilant le *Gorgoneion* à la Lune ; nous supposons qu'il doit s'agir dans ce cas de la forme féminine, mais ce point

mériterait cependant d'être examiné de plus près. — Au sujet d'un autre livre, *Carved Jades of Ancient China*, par le D[r] A. Salmony, il soulève encore une question intéressante au point de vue symbolique : il s'agit d'un motif denté qui se trouve sur les vases funéraires préhistoriques, tant en Europe qu'en Extrême-Orient, et qui paraît se référer aux « mâchoires de la Mort ». Le sens donné par le *Tcheou-li*, suivant lequel « les dents signifient la guerre », peut fort bien être dérivé de celui-là, et donne lieu, en outre, à un curieux rapprochement avec les mythes grecs dans lesquels le héros « sème les dents du dragon ».

— Dans le *Catholic Art Quarterly* (1943), M. Coomaraswamy rapproche la maxime des constructeurs du moyen âge, « *Ars sine scientia nihil* », de l'affirmation de Guy d'Arezzo, « *Non verum facit ars cantorem, sed documentum* », ainsi que de la façon dont Dante parle de la *doctrina* cachée dans ses vers ; et il rappelle à ce propos les conceptions de Platon et de saint Augustin sur le caractère essentiellement intellectuel de la véritable « inspiration » considérée comme nécessaire dans toute vue traditionnelle et normale de l'art.

— Dans le *College Art Journal* (n[o] de mai 1943), un article du même auteur, intitulé : *Symptom Diagnosis, and Regimen*, précise le caractère anormal de la conception moderne de l'art : on en est arrivé à penser que l'art, au lieu d'« imiter la Nature dans ses opérations », doit simplement imiter ou copier les choses sensibles qui nous entourent, et aussi notre propre individualité ; d'autre part, on a séparé entièrement la question de l'usage d'une œuvre d'art de celle de sa signification. Le seul remède à cette situation serait un changement radical dans les méthodes d'interprétation de l'art employées par les critiques et les historiens : il faudrait renoncer au point de vue « esthétique », qui, comme le mot lui-même l'indique, ne relève que de la sensibilité, et aussi à l'analyse psychologique, qui ne cherche dans une œuvre que l'expression de l'individualité de l'artiste, ce qui est sans aucun intérêt pour sa véritable compréhension.

— De M. Coomaraswamy également dans le *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, un article intitulé *Imitation, Expression and Participation*, montrant que ces trois termes ne sont que trois attributs définissant la nature essentielle de l'art, et qui s'interpénètrent et coïncident au fond. L'imitation se réfère normalement à un « exemplaire » que l'artiste contemple en lui-même ; l'expression doit s'entendre des idées qu'il s'est assimilées et qu'il a faites siennes (ce qui n'a rien de commun avec l'« expressionnisme » moderne) ; enfin, la participation (qui, quoi qu'en disent les sociologues, n'a en réalité rien de « mystique », mot dont ils semblent d'ailleurs confondre le sens avec celui de « mystérieux ») est une sorte de « présence réelle » du modèle dans l'œuvre d'art, impliquée par le fait même que celle-ci doit être un symbole aussi adéquat que possible de celui-là.

Études Traditionnelles — N° 252, p. 249-255, juin-juillet 1946

LA CHAÎNE DES MONDES

Il est dit dans la *Bhagavad-Gîtâ* : « Sur Moi toutes choses[1] sont enfilées comme un rang de perles sur un fil[2] ». Il s'agit ici du symbolisme du *sûtrâtmâ*, dont nous avons déjà parlé en d'autres occasions : c'est *Âtmâ* qui, comme un fil (*sûtra*), pénètre et relie entre eux tous les mondes, en même temps qu'il est aussi le « souffle » qui, suivant d'autres textes, les soutient et les fait subsister, et sans lequel ils ne pourraient avoir aucune réalité ni exister en aucune façon. Nous parlons ici des mondes en nous plaçant au point de vue macrocosmique, mais il doit être bien entendu qu'on pourrait tout aussi bien envisager de même, au point de vue microcosmique, les états de manifestation d'un être, et que le symbolisme serait exactement le même dans l'une et l'autre de ces deux applications.

Chaque monde, ou chaque état d'existence, peut être représenté par une sphère que le fil traverse diamétralement, de façon à constituer l'axe qui joint les deux pôles de cette sphère ; on voit ainsi que l'axe de ce monde n'est à proprement parler qu'une portion de l'axe même de la manifestation universelle tout entière, et c'est par là qu'est établie la continuité effective de tous les états qui sont inclus dans cette manifestation. Avant d'aller plus loin dans l'examen de ce symbolisme, nous devons dissiper tout d'abord une assez fâcheuse confusion au sujet de ce qui, dans une telle représentation, doit être considéré comme le « haut » et le « bas » : dans le domaine des apparences « physiques », si l'on part d'un point quelconque de la surface d'une sphère, le bas y est toujours la direction allant vers le centre de cette sphère ; mais on a remarqué que cette direction ne s'arrête pas au centre, qu'elle se continue de là vers le point opposé de la surface, puis au-delà de la sphère elle-même, et on a cru pouvoir dire que la descente devait se poursuivre de même, d'où on a voulu conclure qu'il n'y aurait pas seulement une « descente vers la matière », c'est-à-dire, en ce qui concerne notre monde, vers ce qu'il y a de plus grossier dans l'ordre corporel, mais aussi une « descente vers l'esprit[3] », si bien que, s'il fallait admettre une telle conception, l'esprit aurait lui-même un aspect « maléfique ». En réalité, les choses doivent être envisagées d'une tout autre façon : c'est le centre qui, dans une telle figuration, est le point le plus bas[4], et, au-delà de celui-ci, on ne peut que remonter, comme Dante remonta de l'Enfer en continuant à suivre la même direction suivant laquelle sa descente s'était effectuée tout d'abord, ou du

[1] *Sarvam idam*, « ce tout », c'est-à-dire la totalité de la manifestation, comprenant tous les mondes, et non pas seulement « tout ce qui est en ce monde » comme il est dit dans une traduction publiée récemment « d'après Shrî Aurobindo ».

[2] *Bhagavad-Gîtâ*, VII, 7.

[3] R. P. V. Poucel, *La Parabole du Monde*, p. 111. — L'abus qu'on fait trop souvent de nos jours des mots « esprit » et « spirituel » est certainement pour quelque chose dans cette méprise ; mais il aurait justement fallu dénoncer cet abus au lieu de paraître l'accepter et d'en tirer ainsi des conséquences erronées.

[4] Il est au contraire le point le plus haut quand il y a lieu d'opérer une sorte de retournement de la figure pour faire l'application du « sens inverse », qui est d'ailleurs celui qui correspond au véritable rôle du centre comme tel (voir *La Grande Triade*, chap. XXIII).

moins ce qui paraît géométriquement être la même direction[1], puisque la montagne du Paradis terrestre est située, dans son symbolisme spatial, aux antipodes de Jérusalem[2]. Du reste, il suffit de réfléchir un instant pour se rendre compte qu'autrement la représentation ne saurait être cohérente, car elle ne s'accorderait nullement avec le symbolisme de la pesanteur, dont la considération est particulièrement importante ici, et, en outre, comment ce qui est le bas pour un point de la sphère pourrait-il être en même temps le haut pour le point diamétralement opposé à celui-là, et comment les choses se seraient-elles présentées si l'on était au contraire parti de ce dernier point[3] ? Ce qui est vrai seulement, c'est que le point d'arrêt de la descente ne se situe pas dans l'ordre corporel, car il y a très réellement de l'« infra-corporel » dans les prolongements de notre monde ; mais cet « infra-corporel », c'est le domaine psychique inférieur, qui non seulement ne saurait être assimilé à quoi que ce soit de spirituel, mais qui est même précisément ce qu'il y a de plus éloigné de toute spiritualité, à tel point qu'il paraîtrait en quelque sorte en être le contraire à tous les égards, si toutefois il était permis de dire que l'esprit a un contraire ; la confusion que nous venons de signaler n'est donc pas autre chose, en définitive, qu'un cas particulier de la confusion trop répandue du psychique et du spirituel[4].

On pourrait seulement objecter à ce que nous venons de dire que, par là même que les états de l'existence manifestée sont hiérarchisés, c'est-à-dire qu'il y a parmi eux des états supérieurs et des états inférieurs les uns par rapport aux autres, il y a aussi, sur le « fil » même qui les unit, une direction allant vers le haut et une direction opposée allant vers le bas. Cela est vrai en un certain sens, mais encore faut-il ajouter, tout d'abord, que cette distinction n'affecte aucunement le *sûtrâtmâ*, qui est partout et toujours identique à lui-même, quelle que soit la nature ou la qualité des états qu'il pénètre et soutient ; ensuite, ceci concerne l'enchaînement même des mondes, et non chacun de ces mondes pris à part et considéré isolément des autres. En fait, un quelconque de ces mondes, dans toute l'extension dont il est susceptible, ne constitue qu'un élément infinitésimal dans l'ensemble de la manifestation universelle, de sorte qu'on devrait, en toute rigueur, regarder sa représentation comme se réduisant à un point ; on pourrait aussi, en appliquant le symbolisme géométrique du sens vertical et du sens horizontal, figurer les mondes

[1] Nous faisons cette réserve parce que le passage même par le centre ou le point le plus bas implique en réalité un « redressement » (représenté chez Dante par la façon dont il contourne le corps de Lucifer), c'est-à-dire un changement de direction, ou, plus précisément encore, un changement du sens « qualitatif » dans lequel cette direction est parcourue.

[2] Voir *L'Ésotérisme de Dante*, p. 89-97.

[3] C'est par une erreur tout à fait semblable, mais limitée à l'ordre « physique » et au sens littéral, qu'on s'est parfois représenté les habitants des antipodes comme ayant la tête en bas.

[4] Ajoutons à ce propos que, contrairement à ce que dit aussi dans le même passage l'auteur que nous venons de citer, il ne peut y avoir d'« illusion spirituelle » : la peur constante (et, il faut bien le dire, trop souvent justifiée dans une certaine mesure) qu'ont la plupart des mystiques d'être trompés par le diable prouve très nettement qu'ils ne dépassent pas le domaine psychique, car, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le diable ne peut avoir prise directement que sur celui-ci (et indirectement par là sur le domaine corporel), et tout ce qui appartient réellement à l'ordre spirituel lui est, par sa nature même, absolument fermé.

par une série indéfinie de disques horizontaux enfilés sur un axe vertical[1] ; de toute façon, on voit ainsi que, dans les limites de chaque monde, l'axe ne peut véritablement être atteint qu'en un seul point, et que, par suite, ce n'est qu'en sortant de ces limites qu'on peut envisager sur l'axe un haut et un bas, ou une direction ascendante et une direction descendante.

Nous pouvons ajouter encore une autre remarque : l'axe dont il s'agit est assimilable, suivant un autre symbolisme dont nous avons déjà parlé, au « septième rayon » du Soleil ; si l'on représente un monde par une sphère, il ne devrait donc être en réalité aucun des diamètres de cette sphère, car, si l'on envisage les trois diamètres rectangulaires qui forment les axes d'un système de coordonnées à trois dimensions, les six directions opposées deux à deux qu'ils déterminent ne sont que les six autres rayons du Soleil ; le « septième rayon » devrait leur être perpendiculaire à tous également, car lui seul, en tant qu'axe de la manifestation universelle, est ce qu'on pourrait appeler la verticale absolue, par rapport à laquelle les axes de coordonnées du monde considéré sont tous relativement horizontaux. Il est évident que ceci n'est pas représentable géométriquement[2], ce qui montre que toute représentation est forcément inadéquate ; du moins, le « septième rayon » ne peut être représenté réellement que par un seul point, qui coïncide avec le centre même de la sphère ; et ceci indique encore que, pour tout être qui est enfermé dans les limites d'un certain monde, c'est-à-dire dans les conditions spéciales d'un certain état d'existence déterminé, l'axe lui-même est véritablement « invisible », et seul peut en être perçu le point qui est sa « trace » dans ce monde. Il va de soi, d'ailleurs, que cette dernière observation, nécessaire pour que le symbolisme de l'axe et de ses rapports avec les mondes qu'il relie entre eux puisse être conçu d'une façon aussi complète que possible, n'empêche nullement que, en fait, la « chaîne des mondes » soit représentée le plus habituellement, ainsi que nous l'avons dit en premier lieu, par une série de sphères[3] enfilées à la façon des perles d'un collier[4] ; et, à vrai dire, il ne serait guère possible d'en donner autrement une figuration sensible.

Ce qu'il importe de remarquer encore, c'est que la « chaîne » ne peut être parcourue en réalité que dans un seul sens, correspondant à ce que nous avons appelé la direction ascendante de l'axe ; ceci est particulièrement net lorsqu'on fait usage d'un symbolisme temporel, assimilant les mondes ou les états d'existence à des cycles successifs, de telle sorte que, par rapport à un état donné, les cycles

[1] Cette représentation montre nettement aussi que, la continuité étant établie exclusivement par l'axe, la communication entre les différents états ne peut s'opérer effectivement que par leurs centres respectifs.

[2] Certains pourraient être tentés de faire intervenir ici la « quatrième dimension », mais celle-ci elle-même n'est pas représentable, parce qu'elle n'est, en réalité, qu'une construction algébrique exprimée en langage géométrique.

[3] Dans certains cas, ces sphères sont remplacées par des rondelles perforées en leur centre, et qui correspondent aux disques, considérés comme horizontaux par rapport à l'axe, dont nous avons parlé tout à l'heure.

[4] On peut du reste penser légitimement qu'un tel collier a dû lui-même, à l'origine, n'être pas autre chose qu'un symbole de la « chaîne des mondes », puisque, comme nous l'avons dit bien souvent, le fait de n'attribuer à un objet qu'un caractère simplement « décoratif » ou « ornemental » n'est jamais que le résultat d'une certaine dégénérescence entraînant une incompréhension du point de vue traditionnel.

antérieurs représentent les états inférieurs et les cycles postérieurs les états supérieurs, ce qui implique que leur enchaînement doit être conçu comme irréversible. D'ailleurs, cette irréversibilité est également impliquée dans la conception de ce même enchaînement comme ayant un caractère proprement « causal », bien que celle-ci suppose essentiellement la simultanéité et non plus la succession, car, dans un rapport entre cause et effet, les deux termes ne peuvent jamais être intervertis ; et, au fond, cette notion d'un enchaînement causal constitue le véritable sens de ce qui est traduit symboliquement par les apparences d'une succession cyclique, le point de vue de la simultanéité répondant toujours à un ordre de réalité plus profond que celui de la succession.

La « chaîne des mondes » est généralement figurée sous une forme circulaire[1], car, si chaque monde est considéré comme un cycle, et symbolisé comme tel par une figure circulaire ou sphérique, la manifestation tout entière, qui est l'ensemble de tous les mondes, apparaîtra elle-même en quelque sorte comme un « cycle des cycles ». Ainsi, non seulement la chaîne pourra être parcourue d'une façon continue depuis son origine jusqu'à sa fin, mais elle pourra ensuite l'être de nouveau, et toujours dans le même sens, ce qui correspond d'ailleurs, dans le déploiement de la manifestation, à un autre niveau que celui où se situe le simple passage d'un monde à un autre[2] ; et, comme ce parcours peut être poursuivi indéfiniment, l'indéfinité de la manifestation elle-même est exprimée par là d'une façon plus sensible encore. Cependant, il est essentiel d'ajouter que, si la chaîne se ferme[3], le point même où elle se ferme n'est aucunement comparable à ses autres points, car il n'appartient pas à la série des états manifestés ; l'origine et la fin se rejoignent et coïncident, ou plutôt elles ne sont en réalité qu'une seule et même chose, mais il ne peut en être ainsi que parce qu'elles se situent, non point à un niveau quelconque de la manifestation, mais au-delà de celle-ci et dans le Principe même[4].

René Guénon.

---

[1] Cette forme ne s'oppose nullement à la « verticalité » de l'axe ou du fil qui le représente, car, celui-ci devant naturellement être supposé de longueur indéfinie, il est assimilable, en chacune de ses portions, à une droite qui est toujours verticale, c'est-à-dire perpendiculaire au domaine d'existence constitué par le monde qu'elle traverse, domaine qui n'est, comme nous l'avons déjà dit plus haut, qu'un élément infinitésimal de la manifestation, puisque celle-ci comprend nécessairement une multitude indéfinie de tels mondes.

[2] Dans les termes de la tradition hindoue, ce passage d'un monde à un autre est un *pralaya*, et le passage par le point où les extrémités de la chaîne se rejoignent est un *mahâ-pralaya* ; ceci pourrait d'ailleurs s'appliquer aussi analogiquement, à un degré plus particularisé, si, au lieu d'envisager les mondes par rapport à la totalité de la manifestation, on envisageait seulement les différentes modalités d'un certain monde par rapport à l'intégralité de ce même monde.

[3] Peut-être serait-il plus exact en un sens de dire qu'elle paraît se fermer, pour éviter de laisser supposer qu'un nouveau parcours de cette chaîne puisse n'être qu'une sorte de répétition du parcours précédent, ce qui est une impossibilité ; mais, en un autre sens ou sous un autre rapport, elle se ferme bien réellement, en ce que, au point de vue principiel (et non plus au point de vue de la manifestation), la fin est nécessairement identique à l'origine.

[4] On pourra se reporter ici à ce que nous avons dit dans notre précédent article au sujet de la jonction des extrêmes.

Études Traditionnelles — N° 252, p. 280-286, juin-juillet 1946

LE CŒUR RAYONNANT ET LE CŒUR ENFLAMMÉ

En parlant, dans notre dernier article, des représentations du Soleil avec des rayons alternativement rectilignes et ondulés, nous avons signalé que ces deux sortes de rayons se retrouvent aussi, d'une façon toute semblable, dans certaines figurations symboliques du cœur ; un des exemples les plus intéressants qu'on puisse en donner est celui du cœur figuré sur un petit bas-relief de marbre noir, datant apparemment du XVI^e^ siècle et provenant de la Chartreuse de Saint-Denis d'Orques, qui a été étudié autrefois par M. L. Charbonneau-Lassay[1]. Ce cœur rayonnant est placé au centre de deux cercles sur lesquels se trouvent respectivement les planètes et les signes du Zodiaque, ce qui le caractérise expressément comme le « Centre du Monde », sous le double rapport du symbolisme spatial et du symbolisme temporel[2] ; cette figuration est évidemment « solaire », mais, d'ailleurs, le fait que le Soleil, entendu au sens « physique », se trouve lui-même placé sur le cercle planétaire, ainsi qu'il doit l'être normalement dans le symbolisme astrologique, montre bien qu'il s'agit proprement ici du « Soleil spirituel ».

Il est à peine besoin de rappeler que l'assimilation du Soleil et du cœur, en tant que l'un et l'autre ont également une signification « centrale », est commune à toutes les doctrines traditionnelles, en Occident aussi bien qu'en Orient ; c'est ainsi, par exemple, que Proclus dit en s'adressant au Soleil : « Occupant au-dessus de l'éther le trône du milieu, et ayant pour figure un cercle éblouissant qui est le Cœur du Monde, tu remplis tout d'une providence à même de réveiller l'intelligence[3] ». Nous citons plus particulièrement ce texte ici, de préférence à bien d'autres, en raison de la mention formelle qui y est faite de l'intelligence ; et, comme nous avons eu souvent l'occasion de l'expliquer, le cœur est considéré aussi avant tout, dans toutes les traditions, comme le siège de l'intelligence[4]. D'ailleurs, selon Macrobe, « le nom d'Intelligence du Monde que l'on donne au Soleil répond à celui de Cœur du Ciel[5] ; source de la lumière éthérée, le Soleil est pour ce fluide ce que le cœur est pour l'être animé[6] » ; et Plutarque écrit que le Soleil, « ayant la

[1] *Le Marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques*, dans *Regnabit*, n° de février 1924.
[2] Il y a aussi, dans cette même figuration, d'autres détails qui ont un grand intérêt au point de vue symbolique : ainsi, notamment, le cœur porte une blessure ou du moins ce qui présente l'apparence extérieure d'une blessure, ayant la forme d'un *iod* hébraïque, ce qui se réfère à la fois à l'« œil du cœur » et au « germe » avatârique résidant au « centre », que celui-ci soit d'ailleurs entendu au sens macrocosmique (ce qui est manifestement le cas ici) ou au sens microcosmique (voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVIII).
[3] *Hymne au Soleil*, traduction Mario Meunier.
[4] Il est bien entendu (et nous y reviendrons d'ailleurs plus loin) qu'il s'agit ici de l'intelligence pure, au sens universel, et non de la raison, qui n'en est qu'un simple reflet dans l'ordre individuel, et qui est rapportée au cerveau, celui-ci étant alors par rapport au cœur, dans l'être humain, l'analogue de ce que la Lune est par rapport au Soleil dans le monde.
[5] Cette expression de « Cœur du Ciel », appliquée au Soleil, se retrouve aussi dans les anciennes traditions de l'Amérique centrale.
[6] *Songe de Scipion*, I, 20.

force d'un cœur, disperse et répand de lui-même la chaleur et la lumière, comme si c'était le sang et le souffle[1] ». Nous retrouvons dans ce dernier passage, tant pour le cœur que pour le Soleil, l'indication de la chaleur et de la lumière, correspondant aux deux sortes de rayons que nous avons envisagés ; si le « souffle » y est rapporté à la lumière, c'est qu'il est proprement le symbole de l'esprit, qui est essentiellement la même chose que l'intelligence ; quant au sang, il est évidemment le véhicule de la « chaleur animatrice », ce qui se réfère plus spécialement au rôle « vital » du principe central de l'être[2].

Dans certains cas, en ce qui concerne le cœur, la figuration ne comporte qu'un seul des deux aspects de lumière et de chaleur : la lumière est naturellement représentée par un rayonnement du type ordinaire, c'est-à-dire formé uniquement de rayons rectilignes ; quant à la chaleur, elle est représentée le plus habituellement par des flammes sortant du cœur. On peut d'ailleurs remarquer que le rayonnement, même quand les deux aspects y sont réunis, paraît suggérer, d'une façon générale, une prépondérance reconnue à l'aspect lumineux ; cette interprétation est confirmée par le fait que les représentations du cœur rayonnant, avec ou sans la distinction de deux sortes de rayons, sont les plus anciennes, datant pour la plupart d'époques où l'intelligence était encore rapportée traditionnellement au cœur, tandis que celles du cœur enflammé se sont répandues surtout avec les idées modernes réduisant le cœur à ne plus correspondre qu'au sentiment[3]. On ne sait que trop, en effet, qu'on en est arrivé à ne plus donner au cœur d'autre signification que celle-là, et à oublier entièrement sa relation avec l'intelligence ; l'origine de cette déviation est d'ailleurs sans doute imputable pour une grande part au rationalisme, en tant que celui-ci prétend identifier purement et simplement l'intelligence à la raison, car ce n'est point avec cette dernière que le cœur est en rapport, mais bien avec l'intellect transcendant, qui précisément est ignoré et même nié par le rationalisme. Il est vrai, d'autre part, que, dès lors que le cœur est considéré comme le centre de l'être, toutes les modalités de celui-ci peuvent en un certain sens lui être rapportées au moins indirectement, y compris le sentiment, ou ce que les psychologues appellent l'« affectivité » ; mais il n'y en a pas moins lieu d'observer en cela les relations hiérarchiques, et de maintenir que l'intellect seul est véritablement « central », tandis que toutes les autres modalités n'ont qu'un caractère plus ou moins « périphérique ». Seulement, l'intuition intellectuelle qui réside dans le cœur étant méconnue[4], et la raison qui réside dans le cerveau ayant usurpé son rôle

[1] *De la face que l'on voit dans le cercle de la Lune*, 15, 4. — Ce texte et le précédent sont cités en note par le traducteur à propos du passage de Proclus que nous venons de reproduire.

[2] Aristote assimile la vie organique à la chaleur, en quoi il est d'accord avec toutes les doctrines orientales ; Descartes lui-même place dans le cœur un « feu sans lumière », mais qui n'est pour lui que le principe d'une théorie physiologique exclusivement « mécaniste » comme toute sa physique, ce qui, bien entendu, n'a rien de commun avec le point de vue traditionnel des anciens.

[3] Il est remarquable, à cet égard, que, dans le symbolisme chrétien en particulier, les plus anciennes figurations connues du Sacré-Cœur appartiennent toutes au type du cœur rayonnant, tandis que, dans celles qui ne remontent pas au delà du XVII^e^ siècle, c'est le cœur enflammé qu'on rencontre d'une façon constante et à peu près exclusive : il y a là un exemple assez significatif de l'influence exercée par les conceptions modernes jusque dans le domaine religieux.

[4] C'est cette intuition intellectuelle qui est symbolisée proprement par l'« œil du cœur ».

« illuminateur[1] », il ne restait plus au cœur que la seule possibilité d'être regardé comme le siège de l'affectivité[2] ; d'ailleurs, le monde moderne devait aussi voir naître, comme une sorte de contrepartie du rationalisme, ce qu'on peut appeler le sentimentalisme, c'est-à-dire la tendance à voir dans le sentiment ce qu'il y a de plus profond et de plus élevé dans l'être, à affirmer sa suprématie sur l'intelligence ; et il est bien évident qu'une telle chose, comme tout ce qui n'est en réalité qu'exaltation de l'« infra-rationnel » sous une forme ou sous une autre, n'a pu se produire que parce que l'intelligence avait été tout d'abord réduite à la seule raison.

Maintenant, si l'on veut, en dehors de la déviation moderne dont nous venons de parler, établir, dans des limites légitimes, un certain rapport du cœur avec l'affectivité, on devra regarder ce rapport comme résultant directement de la considération du cœur comme « centre vital » et siège de la « chaleur animatrice », vie et affectivité étant deux choses très proches l'une de l'autre, sinon même tout à fait connexes, tandis que le rapport avec l'intelligence est évidemment d'un tout autre ordre. Du reste, cette étroite relation de la vie et de l'affectivité est nettement exprimée par le symbolisme lui-même, puisque l'une et l'autre y sont également représentées sous l'aspect de la chaleur[3] ; et c'est en vertu de cette même assimilation, mais faite alors d'une façon assez peu consciente, que, dans le langage ordinaire, on parle couramment de la chaleur du sentiment ou de l'affection[4]. Il faut aussi remarquer, à ce propos, que, quand le feu se polarise en ces deux aspects complémentaires qui sont la lumière et la chaleur, ceux-ci sont pour ainsi dire, dans leur manifestation, en raison inverse l'un de l'autre ; et l'on sait que, même au simple point de vue de la physique, une flamme est en effet d'autant plus chaude qu'elle est moins éclairante. De même, le sentiment n'est véritablement qu'une chaleur sans lumière[5], et l'on peut aussi trouver dans l'homme une lumière sans chaleur, celle de la raison, qui n'est qu'une lumière réfléchie, froide comme la lumière lunaire qui la symbolise. Dans l'ordre des principes, au contraire, les deux aspects, comme tous les complémentaires, se rejoignent et s'unissent indissolublement, puisqu'ils sont constitutifs d'une même nature essentielle ; il en est donc ainsi en ce qui concerne l'intelligence pure, qui appartient proprement à cet ordre principiel, et ceci confirme encore que, comme nous l'indiquions précédemment, le rayonnement symbolique sous sa double forme peut lui être rapporté intégralement. Le feu qui réside au centre de l'être est bien à la fois

[1] Cf. ce que nous avons dit ailleurs sur le sens rationaliste donné aux « lumières » au XVIII^e^ siècle, notamment en Allemagne, et sur la signification connexe de la dénomination des Illuminés de Bavière (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. XII).

[2] C'est ainsi que Pascal, contemporain des débuts du rationalisme proprement dit, entend déjà le « cœur » au sens exclusif de « sentiment ».

[3] Il s'agit naturellement ici de la vie organique, dans son acception la plus littérale, et non du sens supérieur dans lequel la « vie » est au contraire mise en rapport avec la lumière, ainsi qu'on le voit notamment au début de l'Évangile de saint Jean (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII).

[4] Chez les modernes, le cœur enflammé est d'ailleurs pris assez ordinairement pour représenter l'amour, non pas seulement en un sens religieux, mais aussi au sens purement humain ; cette représentation était tout à fait courante, surtout au XVIII^e^ siècle.

[5] C'est pourquoi les anciens représentaient l'amour comme aveugle.

lumière et chaleur ; mais, si l'on veut traduire ces deux termes respectivement par intelligence et amour, bien qu'ils ne soient au fond que deux aspects inséparables d'une seule et même chose, il faudra, pour que cette traduction soit acceptable et légitime, ajouter que l'amour dont il s'agit alors diffère tout autant du sentiment auquel on donne le même nom que l'intelligence pure diffère de la raison.

On peut facilement comprendre, en effet, que certains termes empruntés à l'affectivité soient, aussi bien que d'autres, susceptibles d'être transposés analogiquement dans un ordre supérieur, car toutes choses ont effectivement, outre leur sens immédiat et littéral, une valeur de symboles par rapport à des réalités plus profondes ; et il en est manifestement ainsi, en particulier, toutes les fois que, dans les doctrines traditionnelles, il est question de l'Amour. Chez les mystiques eux-mêmes, malgré certaines confusions inévitables, le langage affectif apparaît surtout comme un mode d'expression symbolique, car, quelle que soit chez eux la part incontestable du sentiment au sens ordinaire de ce mot, il est pourtant inadmissible, quoi qu'en puissent prétendre les psychologues modernes, qu'il n'y ait là rien d'autre que des émotions et des affections purement humaines rapportées telles quelles à un objet supra-humain. Cependant la transposition devient encore beaucoup plus évidente lorsqu'on constate que les applications traditionnelles de l'idée de l'Amour ne sont pas bornées au domaine exotérique et surtout religieux, mais qu'elles s'étendent également au domaine ésotérique et initiatique ; il en est ainsi notamment dans de nombreuses branches ou écoles de l'ésotérisme islamique, et il en est de même dans certaines doctrines du moyen âge occidental, notamment les traditions propres aux Ordres de chevalerie[1], et aussi la doctrine initiatique, d'ailleurs connexe, qui a trouvé son expression chez Dante et les « Fidèles d'Amour ». Nous ajouterons que la distinction de l'Intelligence et de l'Amour, ainsi entendue, a sa correspondance dans la tradition hindoue avec la distinction de *Inâna-mârga* et *Bhakti-mârga* ; l'allusion que nous venons de faire aux Ordres de chevalerie indique d'ailleurs que la voie de l'Amour est plus particulièrement appropriée aux Kshatriyas, tandis que la voie de l'Intelligence ou de la Connaissance est naturellement celle qui convient surtout aux Brâhmanes ; mais, en définitive, il ne s'agit là que d'une différence qui porte seulement sur la façon d'envisager le Principe, en conformité avec la différence même des natures individuelles, et qui ne saurait aucunement affecter l'indivisible unité du Principe lui-même.

René Guénon.

[1] On sait que la base principale de ces traditions était l'Évangile de saint Jean : « Dieu est Amour », dit saint Jean, ce qui ne peut assurément se comprendre que par la transposition dont nous parlons ici, et le cri de guerre des Templiers était : « Vive Dieu Saint Amour ».

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *Why exhibit Works of Art ?* (Luzac and Co., London). Dans ce volume, M. Coomaraswamy a réuni diverses études « sur la vue traditionnelle ou normale de l'art », dont quelques-unes sont déjà connues de nos lecteurs. Dans la première, qui donne son titre au livre, l'auteur montre d'abord l'inutilité d'exposer dans les musées des œuvres d'artistes vivants, ce qui ne peut avoir d'autres raisons que de satisfaire la vanité de ceux-ci ou de leur faire une sorte de « réclame » commerciale gratuite ; du reste, tout objet, de quelque genre qu'il soit, devrait normalement être fait pour des fins qui n'ont rien de commun avec une telle exposition. Quand il s'agit au contraire d'objets anciens ou exotiques, la question est toute différente, et l'on peut alors parler d'un but « éducatif », mais seulement à certaines conditions : ce qui doit être compris avant tout, à cet égard, c'est le point de vue même de ceux qui firent ces œuvres d'art, lesquelles n'étaient nullement pour eux, comme pour les modernes, des objets inutiles et n'ayant d'autre valeur que celle qui résulte d'une appréciation « esthétique », c'est-à-dire purement sentimentale. Selon toute conception traditionnelle (et le témoignage de Platon est cité ici tout particulièrement), une œuvre d'art ne méritait vraiment ce nom que si elle était apte à satisfaire en même temps des besoins d'ordre corporel et spirituel, c'est-à-dire si elle était tout à la fois un objet usuel et un « support de contemplation ». En pareil cas, il s'agit toujours essentiellement de la représentation de formes invisibles et intelligibles, et non point de l'imitation des choses sensibles, le véritable modèle d'après lequel l'artiste travaille étant une idée qu'il contemple en lui-même ; en d'autres termes, il n'y a d'art réel que celui qui présente une signification symbolique, et, en ce sens, l'art est en quelque sorte l'antithèse de ce que les modernes entendent par « éducation visuelle ». D'autre part, le public devrait être naturellement amené à se demander pourquoi des objets d'une qualité comparable à ceux qu'il voit dans les musées ne se trouvent plus aujourd'hui dans l'usage courant, et à se rendre compte par là de la profonde déchéance qu'implique l'état de choses actuel, avec la séparation complète qui y est établie entre une production industrielle qui n'a absolument rien d'artistique et un art qui n'a plus aucun rapport réel avec la vie. Enfin, il est essentiel, pour comprendre les œuvres d'art, de ne pas les interpréter dans les termes de la psychologie occidentale moderne, et, en particulier, d'écarter complètement le point de vue « esthétique » avec tout ce qu'il comporte, aussi bien que l'idée d'une « ornementation » dépourvue de signification, ou encore de celle d'une « inspiration » supposée provenir d'objets extérieurs, ce qui n'est d'ailleurs qu'un grossier contresens bien caractéristique de la confusion moderne ; le rôle d'un musée ne doit pas être d'amuser le public ou de flatter ses goûts, mais de faire appel à ses facultés de compréhension et de lui montrer en quoi consiste réellement la vérité et la beauté d'une œuvre d'art. — Le second chapitre, *The Christian and Oriental or True Philosophy of Art*, le troisième, *Is Art Superstition or a Way of Life ?* et le quatrième, *What is the Use of Art anyway ?* ont été publiés précédemment en brochures séparées dont nous avons rendu compte en leur temps. À la seconde de ces trois études a été ajoutée une note répondant à un critique qui

avait reproché à l'auteur de préconiser le « retour à un état de choses passé », celui du moyen âge, alors qu'il s'agissait en réalité d'un « retour aux premiers principes », comme si ces principes pouvaient dépendre d'une question d'époque, et comme si leur vérité n'était pas essentiellement intemporelle ! — Dans *Beauty and Truth*, qui porte en épigraphe cette citation de saint Thomas d'Aquin : « *Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur* », la connexion de la beauté avec la faculté cognitive, et par suite avec la sagesse et la vérité, est expliquée en se référant principalement aux doctrines du moyen âge chrétien ; et l'application en est faite aux œuvres écrites aussi bien qu'aux monuments architecturaux de cette époque, les mêmes principes étant également valables pour toutes les formes de l'art traditionnel. — Nous avons déjà parlé de *The Nature of Mediaeval Art* lors de sa publication en article. — *The Traditional Conception of Ideal Portraiture* expose tout d'abord la distinction qui est faite, dans les textes indiens (hindous et bouddhiques), entre l'apparence extérieure d'un homme, avec ses particularités individuelles, et l'image intérieure de l'homme, invisible à l'œil corporel, mais accessible à l'œil de la contemplation ; cette dernière est proprement celle d'un « type » qui correspond à l'essence spirituelle de l'être, et c'est à cette conception que se rapportent toutes les figurations hiératiques dans lesquelles la ressemblance physique n'est aucunement prise en considération, à tel point que souvent de tels « portraits » se distinguent à peine des images divines. Ensuite sont étudiés des textes occidentaux faisant la même distinction fondamentale, depuis les livres hermétiques et les néo-platoniciens jusqu'à Eckart ; à ce propos, M. Coomaraswamy fait remarquer très justement que le texte évangélique bien connu : « Celui qui M'a vu a vu le Père » (*S^t Jean*, XIV, 9), ne peut évidemment s'entendre d'une apparence humaine visible corporellement, et implique par conséquent aussi cette même distinction. L'art chrétien du moyen âge présente aussi des figures hiératiques tout à fait comparables à celles de l'Inde, et également dépouillées des caractères individuels ; mais la tendance « naturaliste » et « humaniste », visant uniquement à reproduire la ressemblance physique de l'homme, commence à apparaître dès la fin du XIII^e siècle (qui est aussi, comme nous l'avons expliqué en diverses occasions, la fin du véritable moyen âge), et son accentuation graduelle est liée à tout l'ensemble de la dégénérescence moderne. — Vient ensuite *The Nature of « Folklore » and « Popular Art »*, qui est le texte anglais d'un article paru ici même (n^o de juin 1937). — Enfin, le volume se termine par une note intitulée *Beauty of Mathematics*, à propos d'un ouvrage du professeur G. H. Hardy, *A Mathematician's Apology* ; celui-ci, qui semble ne connaître que les conceptions modernes et « esthétiques » de l'art, met pour cette raison la beauté des mathématiques au-dessus de celle de l'art ; mais M. Coomaraswamy montre que, s'il avait connu les conceptions traditionnelles, il aurait vu que c'est de la même beauté « intelligible » qu'il s'agit en réalité dans l'un et l'autre cas.

Carlo Kerényi — *La Religione antica nelle sue linee fondamentali*. Traduzione di Delio Cantimori (Nicola Zanichelli, Bologna). Ce livre est assurément fort loin d'être écrit à un point de vue traditionnel, mais il contient certaines idées qu'il peut être intéressant pour nous d'examiner d'un peu près ; et,

tout d'abord, il faut dire que l'auteur a grandement raison d'insister sur l'erreur commise trop fréquemment par ceux qui, ne connaissant qu'une seule forme de civilisation et n'ayant aucunement conscience de ses limites, prétendent appliquer partout des conceptions qui ne sont valables que pour leur propre milieu. On pourrait seulement se demander si lui-même est toujours parfaitement exempt de ce défaut : ainsi, par exemple, n'est-ce pas une façon de voir propre aux Occidentaux modernes que celle qui réduit la « religion » (c'est-à-dire en somme ici la tradition) à n'être qu'un des éléments d'une civilisation parmi les autres, même si l'on ajoute, ce qui n'est qu'un correctif très insuffisant, que cet élément pénètre en quelque sorte la civilisation tout entière ? Quoi qu'il en soit, sa critique est tout à fait juste en elle-même, et elle l'est en particulier à l'égard d'une certaine « psychologie de la religion » ; mais il faudrait aller en ce sens beaucoup plus loin qu'il ne le fait, et dire qu'il sera toujours illusoire de vouloir traiter la religion psychologiquement ; qu'elle ait, entre beaucoup d'autres, des effets d'ordre psychologique, cela n'est pas contestable, mais ces effets ne constituent aucunement la religion elle-même. Celle-ci n'est pas un « système de réalités psychiques » ; même si l'on admet qu'elles ne sont pas de simples illusions « subjectives », parce qu'il y correspond des réalités extra-psychiques, « dans le domaine de l'esprit ou dans celui de la nature », ce n'en est pas moins renverser les véritables rapports que de les prendre ici pour point de départ ; et nous retrouvons encore là le postulat « humaniste » qui est l'erreur fondamentale commune à tous les « historiens des religions ». Une autre erreur non moins grave est celle-ci : que la « religion antique » (par quoi il faut seulement entendre ici celle des Grecs et des Romains) soit « bien connue comme religion de la nature », c'est-à-dire qu'on ait pris l'habitude de la considérer comme telle, cela ne veut nullement dire que cette assertion soit vraie ; qu'on n'entende pas par là une « vénération de phénomènes naturels incompris », et qu'on veuille dire seulement que son horizon était exclusivement borné au « cosmos », cela n'y change rien, car c'est l'idée même qu'il existe ou qu'il peut exister des « religions naturelles » qui est radicalement fausse et en opposition formelle avec la véritable notion de ce qui présente un caractère proprement traditionnel, mais, par contre, en parfait accord avec tous les préjugés antitraditionnels de la mentalité moderne. Du reste, l'auteur tombe sans s'en apercevoir dans une contradiction assez significative ; il reconnaît que, dans tout ce qu'il considère comme « religieux », il y a toujours un « contenu spirituel », mais il ne comprend pas que précisément ce qui est spirituel appartient comme tel à un ordre de réalité qui est au delà du « cosmos » (bien que nous l'ayons pourtant vu faire par ailleurs une distinction, qui ne se comprend guère dans ces conditions, entre « le domaine de l'esprit et celui de la nature ») ; et pourquoi faudrait-il supposer, comme il paraît le faire au moins implicitement, que le « surnaturel » ne mérite ce nom que quand il est conçu sous un mode spécifiquement chrétien ? — Un autre point important est celui qui concerne la conception des fêtes : il est très vrai qu'il y a des moments qui ont une « qualité » particulière, dans l'ordre cosmique et dans l'ordre humain tout à la fois ; mais, quand on dit que, entre ces moments et le reste de l'existence, il y a comme un « changement de plan » et une discontinuité, cela implique une distinction du « sacré » et du « profane » qui, bien loin d'être « primitive », ne correspond qu'à un

certain état de dégénérescence ; dans une civilisation intégralement traditionnelle, où tout a un caractère « sacré », il ne peut y avoir là qu'une simple différence de degré. Ce qui est juste et intéressant, c'est la remarque que toute fête comporte une part de « jeu », qui est d'ailleurs comme une participation au « libre jeu des dieux » tel qu'il fut au « commencement » ; mais il faudrait ajouter que le jeu lui-même, entendu dans son vrai sens (qui n'est point, contrairement à ce que pense l'auteur, le sens profane que lui donnent les modernes), a originairement un caractère essentiellement rituel ; et c'est cela seul qui permet d'expliquer que non seulement il n'exclut pas le « sérieux », mais que même il l'implique au contraire nécessairement aussi bien que toute autre sorte de rites (cf. à ce sujet les articles de M. Coomaraswamy dont nous parlons d'autre part). — Nous n'entrerons pas dans le détail des discussions philologiques destinées à fixer les caractères de ce qui est appelé le « style religieux grec et romain » ; nous dirons seulement que, pour pouvoir déterminer réellement la signification première de certains termes sans la réduire à ses aspects les plus extérieurs, il faudrait d'autres connaissances que celles des linguistes profanes… Les considérations sur la *Theôria*, aboutissant à caractériser l'attitude grecque comme une « religion de la vision », ne sont pas dépourvues d'intérêt ; mais à vrai dire nous ne voyons pas ce qu'il y a de spécialement grec dans le fait d'assimiler la connaissance à une « vision », ou dans celui de regarder le monde sensible comme un ensemble de symboles à travers lesquels il est possible de percevoir un autre ordre de réalité (mais pourquoi celui-ci ne devrait-il jamais dépasser les limites du « cosmos » ?) ; tout cela (et aussi le symbolisme du « regard divin ») se retrouve en somme dans toutes les traditions, et, au surplus, l'affirmation d'une connexion entre le corporel et le spirituel ne peut sembler extraordinaire qu'à des modernes. D'autre part, quand on définit la *religio* romaine par l'observation d'un « monde de signes », qu'on veut distinguer d'un « monde de symboles » en ce que ces signes, au lieu d'avoir un caractère intemporel et une valeur de pure connaissance, n'auraient qu'une portée toute pratique et en quelque sorte « divinatoire », nous nous demandons si une telle conception n'est pas trop étroite, et aussi s'il n'y a pas quelque chose d'un peu artificiel à parler à cet égard d'une « audition » qui s'opposerait à la « vision ». En fait, les deux symbolismes de la vision et de l'audition appartiennent également à la tradition universelle, et, bien que tel ou tel peuple puisse assurément avoir développé l'un de préférence à l'autre, ils sont si loin de s'exclure qu'ils se trouvent parfois étroitement unis (ainsi, les *Rishis* sont proprement des « voyants », et cependant ils ont « entendu » le *Vêda*) ; et de même, s'il est vrai que les Grecs aient donné plus d'importance aux représentations spatiales et les Romains aux représentations temporelles, ce ne peut être là en tout cas qu'une question de proportions, et il faut se garder de trop « schématiser ». — L'auteur étudie ensuite le culte, envisagé comme expression des rapports de l'homme avec la Divinité ; il reconnaît la limitation (peut-être faudrait-il plutôt dire l'atrophie complète) de certaines facultés chez les modernes, qui, pour cette raison même, prennent pour une simple question de « foi » (au sens vulgaire de croyance) ce qui était pour les anciens une véritable « expérience » (et, ajouterons-nous, une expérience tout autre que « psychologique »). Sur des choses telles que la « présence divine », la « réalité

de l'âge d'or », l'opposition de l'« esprit divin » (identique au *noûs*) et de l'« esprit titanique », il y a là des vues très dignes d'attention, mais dont les conclusions restent malheureusement assez vagues et, dirions-nous volontiers, plus « littéraires » que vraiment « techniques ». En ce qui concerne les Romains, le rôle très effacé du mythe, du moins antérieurement à l'influence grecque, donne tout son relief au côté « cultuel » ; et, à ce propos, il y aurait eu beaucoup à dire sur la notion de l'action accomplie *rite* (cf. le sanscrit *rita*), qui est bien loin de se réduire, comme certains l'ont cru, à une conception uniquement « juridique » (conception qui serait plutôt, inversement, une sorte de dégénérescence de cette notion même) ; mais, là encore, on sent le manque d'une connaissance directe et effective des rites (nous ne voulons pas dire, bien entendu, des rites romains ou grecs en particulier, puisqu'ils appartiennent à des formes traditionnelles disparues, mais tout simplement des rites en général). D'autre part, la vie du *Flamen Dialis*, qui est décrite en détail, est un exemple remarquable d'une existence demeurée entièrement traditionnelle dans un milieu qui était déjà devenu profane dans une assez large mesure ; c'est ce contraste qui fait son étrangeté apparente, et cependant, bien que ceci échappe évidemment à l'auteur, c'est un tel type d'existence, où tout a une valeur symbolique, qui devrait être considéré comme véritablement « normal ». — Nous ne pouvons allonger ces remarques indéfiniment, et, bien que d'autres points encore eussent sans doute mérité d'être signalés, nous nous contenterons d'ajouter qu'un appendice contenant des spéculations sur la non « existence », fortement inspirées de certaines théories philosophiques contemporaines, ne nous paraît guère de nature à élucider, comme il en a la prétention, les idées des anciens sur la mort, qui étaient certainement beaucoup moins « simplistes » que celles des modernes ; mais comment faire comprendre à ceux-ci que ce qui ne tombe pas sous les sens corporels n'en peut pas moins être l'objet d'une connaissance parfaitement réelle et qui n'a absolument rien de commun avec de simples rêveries « psychologiques » ?

LES REVUES

— Dans la *Review of Religion* (n° de mai 1940), le Dr Maximilien Beck, ancien directeur des *Philosophische Hefte* de Prague, a fait paraître une étude *On some misinterpretations of the religious and moral experience*. Il y dénonce l'absurdité de la méthode que les empiristes veulent appliquer à la religion et à la morale : « Les hommes religieux et moraux affirment une expérience de choses immatérielles ; les soi-disant empiristes nient l'objectivité de ces choses, parce qu'une telle expérience ne peut pas être prouvée par l'expérience des choses matérielles ; c'est comme si quelqu'un niait que les couleurs existent réellement parce qu'elles ne peuvent pas être entendues ! ». Il critique, en particulier, l'explication de la prière et du sacrifice, que ces empiristes prétendent attribuer à la crainte ; il montre que leurs théories sont incapables de rendre compte de choses telles que l'héroïsme et l'optimisme religieux ; et il conclut en établissant, contre ceux qui veulent voir une sorte d'antinomie entre la religion et la moralité, la connexion qui existe au contraire normalement entre ces deux points de vue, « celui

qui aide à réaliser le bonheur des hommes aidant aussi par là même à réaliser l'attitude religieuse qui consiste à aimer Dieu dans ses créatures ».

— Dans le *Journal of the American Oriental Society* (1941), M. A. K. Coomaraswamy étudie le sens du terme sanscrit *Lîlâ*, qui signifie proprement « jeu », et qui est appliqué notamment à l'activité divine : cette conception est d'ailleurs loin d'être particulière à l'Inde, et on la trouve aussi exprimée très nettement, par exemple, chez Eckhart et Boehme. Platon, s'il ne décrit pas expressément l'activité divine comme un jeu, dit du moins que nous sommes les « jouets » de Dieu, ce qui peut être illustré par le mouvement des pièces du jeu d'échecs, et surtout par le jeu des marionnettes (le fil auquel celles-ci sont suspendues et qui les fait mouvoir étant une image du *sûtrâtmâ* dont nous parlons par ailleurs). Dans tous les cas, le « jeu » diffère du « travail » en ce qu'il est une activité spontanée, qui n'est due à aucun besoin et n'implique aucun effort, ce qui convient aussi parfaitement que possible à l'activité divine ; et l'auteur rappelle en outre, à ce propos, que les jeux avaient, à l'origine, un caractère sacré et rituel. Il montre ensuite, par des considérations linguistiques, que le prototype symbolique de cette conception se trouve dans le mouvement du feu ou de la lumière, exprimé par le verbe *lêlây* auquel le mot *lîlâ* est rattaché ; le « jeu » d'une flamme ou d'une lumière vibrante est un symbole adéquat de la manifestation de l'Esprit.

— Dans le *Journal of Philosophy* (n° du 24 septembre 1942), M. Coomaraswamy revient sur le même sujet dans une note intitulée *Play and Seriousness* : l'Esprit ou le « Soi » n'est pas affecté par le sort des véhicules de différents ordres par le moyen desquels il se manifeste, et ceci entraîne naturellement, pour celui qui en a conscience, le désintéressement ou le détachement à l'égard de l'action et de ses fruits, au sens où l'entend la *Bhagavad-Gîtâ* ; mais, si ce désintéressement nous amène à considérer la vie comme un jeu, ce serait une erreur de vouloir opposer cette attitude au « sérieux » qui caractérise le travail. Dans le jeu, il n'y a rien d'autre à gagner que « le plaisir qui parfait l'opération » et aussi la compréhension de ce qui, en réalité, constitue proprement un rite ; mais ce n'est pas à dire que nous devions jouer avec insouciance, ce qui ne s'accorderait qu'avec le point de vue profane et anormal des modernes qui regardent les jeux comme insignifiants en eux-mêmes. Nous jouons un rôle déterminé par notre propre nature, et notre seule préoccupation doit être de le bien jouer, sans égard au résultat ; l'activité divine est appelée un « jeu » parce qu'elle ne peut avoir pour fin une utilité quelconque, et c'est dans le même sens que notre vie peut aussi devenir un jeu ; mais, à ce niveau, le « jeu » et le « travail » ne peuvent plus aucunement être distingués l'un de l'autre.

— Dans cette même revue, nous signalerons aussi un article intitulé *The Postulate of an Impoverished Reality* et signé Iredell Jenkins, où se trouvent des vues qui concordent d'une façon assez remarquable avec celles que nous avons exposées nous-même : le postulat qui domine l'esprit moderne, c'est celui d'une prétendue « simplicité » de la nature, qui correspond à la conception cartésienne des idées « claires et distinctes », et qui est d'ailleurs commun aux rationalistes et

aux empiristes ; l'« appauvrissement de la réalité », qui en est une conséquence, est la réduction de toutes choses au point de vue quantitatif. Ce postulat implique avant tout la négation d'un domaine de l'être distinct de celui du devenir : pour ceux qui l'admettent, le monde physique est un tout complet et se suffisant à lui-même, d'où la conception mécaniste et matérialiste de la nature, et aussi la négation de toute finalité. En s'imposant à la mentalité générale, cette conception a eu pour résultat l'établissement d'un véritable matérialisme de fait, même chez ceux qui admettent encore théoriquement l'existence de quelque chose d'un autre ordre, mais qui le considèrent pratiquement comme inconnaissable et par suite comme négligeable ; l'auteur n'oublie pas d'indiquer la part de la suggestion dans la diffusion d'un tel état d'esprit, bien qu'il n'aille peut-être pas assez loin en ce sens, car il ne paraît pas se demander si ceux qui propagèrent et « popularisèrent » cette conception étroitement bornée de la réalité, et dont il ne met d'ailleurs pas la bonne foi en doute, n'étaient pas eux-mêmes suggestionnés avant de suggestionner les autres à leur tour ; les véritables « architectes de la pensée moderne » ne sont sans doute pas ceux qui se montrent ainsi au dehors… Quoi qu'il en soit, les choses en sont arrivées à un tel point que l'expérience elle-même n'est plus reconnue comme valable que dans la mesure où elle s'accorde avec le postulat de la « réalité appauvrie », dans lequel il est assurément très juste de voir la cause principale de l'incapacité de la pensée moderne à donner une véritable explication de quoi que ce soit. Ajoutons que, si on ne se limitait pas au seul domaine philosophique, on pourrait découvrir encore bien d'autres applications du même postulat, qui toutes confirmeraient et renforceraient cette conclusion ; en effet, cet « appauvrissement », qui tend à vider toutes choses de leur signification, n'est-il pas, au fond et tout d'abord, ce qui caractérise essentiellement le point de vue profane lui-même dans toute sa généralité ?

— Dans la revue *Asia and the Americas* (n° de mars 1943), un article de M. Coomaraswamy intitulé *Am I my Brother's Keeper ?* est une excellente critique de la façon dont les Occidentaux modernes prétendent imposer partout ce qu'ils appellent « la civilisation ». Il y dénonce énergiquement, en citant à l'appui un bon nombre d'opinions concordantes, les méfaits de cette « occidentalisation » qui se fait de plus en plus envahissante dans tous les domaines, et qui ne tend qu'à détruire tout ce qui a une valeur réellement qualitative pour y substituer ce qui répond à son propre « idéal » exclusivement quantitatif et matériel, si bien qu'il n'est pas exagéré de la caractériser comme un véritable « meurtre ». Ce n'est certes pas par une « propagande » quelconque, visant à une uniformisation extérieure, qu'un rapprochement réel entre les peuples, et plus particulièrement entre l'Orient et l'Occident, pourra jamais être obtenu, bien au contraire ; c'est seulement par un accord sur les principes, et ce sont précisément les principes qui, à tous les points de vue, font entièrement défaut à la civilisation occidentale moderne.

— Dans la même revue (n° de février 1944), M. Coomaraswamy, sous le titre *The Bugbear of Literacy*, revient plus spécialement sur cet aspect du prosélytisme occidental qui, partant du préjugé suivant lequel la « culture » consiste avant tout à

savoir lire et écrire, veut imposer, chez les peuples les plus différents, une certaine sorte d'instruction élémentaire et uniforme qui ne saurait avoir pour eux la moindre valeur, parce qu'elle est, en réalité, étroitement liée aux conditions spéciales de la civilisation quantitative de l'Occident moderne. C'est là encore un moyen de détruire les civilisations qui reposent sur de tout autres bases, en faisant disparaître plus ou moins rapidement tout ce qui a toujours fait l'objet d'une transmission orale, c'est-à-dire, en fait, ce qui en constitue tout l'essentiel. Loin d'aider à une compréhension réelle et tant soit peu profonde de quelque vérité que ce soit, l'« éducation » européenne ne fait que des hommes entièrement ignorants de leur propre tradition (et, au fond, c'est bien contre la tradition sous toutes ses formes qu'est nécessairement dirigée toute entreprise spécifiquement moderne) ; aussi, dans bien des cas, est-ce seulement chez les « illettrés », ou ceux que les Occidentaux et les « occidentalisés » considèrent comme tels, qu'il est encore possible de retrouver la véritable « culture » (s'il est permis d'employer ce même mot autrement que dans le sens tout profane qu'on lui donne d'ordinaire) de tel ou tel peuple… avant qu'il ne soit trop tard et que l'envahissement occidental n'ait achevé de tout gâter. L'auteur fait un intéressant rapprochement entre la signification réelle de la transmission orale et la doctrine platonicienne de la « réminiscence » ; et il montre aussi, par des exemples appropriés, à quel point la valeur symbolique et universelle du langage traditionnel échappe aux modernes et est étrangère à leur point de vue « littéraire », qui réduit les « figures de pensée » à n'être plus que de simples « figures de mots ».

— De M. Coomaraswamy également, dans *Isis*, revue d'histoire des sciences (n° de printemps 1943), un article intitulé *Eastern Wisdom and Western Knowledge* ; comme il s'agit d'une vue d'ensemble de notre œuvre, nous n'avons pas qualité pour en parler, si ce n'est pour exprimer à l'auteur tous nos remerciements pour cet excellent exposé.

— *The Arab World*, revue trimestrielle paraissant à New-York depuis 1944, a reproduit dans son n° 3 *Christianity and Islam*, traduction anglaise d'un article de notre collaborateur F. Schuon paru autrefois ici-même ; cette traduction avait été publiée tout d'abord dans la revue indienne *Triveni*.

Études Traditionnelles — N° 253, p. 297-302, août 1946

LA CHAÎNE DES MONDES

Dans différentes formes traditionnelles, le symbole le plus habituel de la « chaîne des mondes » est le chapelet ou le rosaire ; et nous ferons tout d'abord remarquer à ce propos, en connexion avec ce que nous avons dit au début sur le « souffle » qui soutient les mondes, que la formule prononcée sur chaque grain correspond, en principe tout au moins, sinon toujours en fait, à une respiration, dont les deux phases symbolisent respectivement, comme on le sait, la production d'un monde et sa résorption. L'intervalle entre deux respirations, correspondant naturellement au passage d'un grain à un autre, en même temps qu'à un instant de silence, représente par là même un *pralaya* ; le sens général de ce symbolisme est donc assez clair, quelles que soient d'ailleurs les formes plus particulières qu'il peut revêtir suivant les cas. Il faut aussi remarquer que l'élément le plus essentiel, en réalité, est ici le fil qui relie les grains entre eux ; cela peut même sembler tout à fait évident, puisqu'il ne peut y avoir de rosaire s'il n'y a tout d'abord ce fil sur lequel les grains viennent ensuite s'enfiler « comme les perles d'un collier ». Si cependant il est nécessaire d'attirer l'attention là-dessus, c'est que, au point de vue extérieur, on voit les grains plutôt que le fil ; et ceci même est encore très significatif, puisque ce sont les grains qui représentent la manifestation, tandis que le *sûtrâtmâ*, représenté par le fil, est en lui-même non-manifesté.

Dans l'Inde, le rosaire est appelé *aksha-mâlâ* ou « guirlande d'*akshas* » (et aussi *aksha-sûtra*) ; mais que faut-il entendre exactement par *aksha* ? Cette question, à vrai dire, est assez complexe[1] ; la racine verbale *aksh*, dont ce mot est dérivé, signifie atteindre, pénétrer, passer à travers, d'où, pour *aksha*, le sens premier d'« axe » ; et d'ailleurs ce mot et celui d'« axe » lui-même sont manifestement identiques. On peut tout de suite, en se reportant aux considérations que nous avons déjà exposées, voir là un rapport direct avec la signification essentiellement « axiale » du *sûtrâtmâ* ; mais comment se fait-il qu'*aksha* en soit arrivé à désigner, non plus le fil, mais les grains mêmes du rosaire ? Il faut, pour le comprendre, se rendre compte que, dans la plupart de ses applications secondaires, cette désignation, de l'axe lui-même, a été en quelque sorte transférée (par un passage, pourrait-on dire, du sens actif au sens passif) à ce qu'il traverse, et plus particulièrement à son point de pénétration. C'est ainsi, par exemple, qu'*aksha* est l'« œil » d'une roue, c'est-à-dire son moyeu[2] ; et l'idée de l'« œil » (sens que le mot *aksha* a surtout fréquemment dans ses composés) nous ramène d'ailleurs à la conception symbolique de l'axe comme « rayon solaire », illuminant les mondes par là même qu'il les pénètre. *Aksha* est aussi un dé à jouer, apparemment à cause

[1] Nous devons les indications qui suivent, sur ce sujet, à l'obligeance de M. A. K. Coomaraswamy.

[2] On se souviendra ici de ce que nous avons dit dans d'autres études sur plusieurs symboles apparentés, tels que l'« œil » du dôme et l'« œil » de l'aiguille.

des « yeux » ou points dont sont marquées ses différentes faces[1] ; et c'est également le nom d'une sorte de graine dont sont faits ordinairement les rosaires, parce que la perforation des grains de ceux-ci est aussi un « œil », destiné précisément à permettre le passage du fil « axial[2] ». Cela confirme d'ailleurs encore ce que nous disions tout à l'heure de l'importance primordiale de ce dernier dans le symbole de la « chaîne des mondes », puisque c'est en somme de lui que les grains dont elle se compose reçoivent secondairement leur désignation, de même, pourrait-on dire, que les mondes ne sont réellement « mondes » qu'en tant qu'ils sont pénétrés par le *sûtrâtmâ*[3].

Le nombre des grains du rosaire est variable suivant les traditions, et il peut même l'être aussi suivant certaines applications plus spéciales ; mais, dans les formes orientales tout au moins, c'est toujours un nombre cyclique : c'est ainsi notamment que, dans l'Inde et au Thibet, ce nombre est le plus habituellement 108. En réalité, les états qui constituent la manifestation universelle sont en multitude indéfinie, mais il est évident que cette multitude ne saurait être représentée adéquatement dans un symbole d'ordre sensible comme celui dont il s'agit, et il faut nécessairement que les grains soient en nombre défini[4]. Cela étant, un nombre cyclique convient tout naturellement pour une figure circulaire telle que celle que nous envisageons ici, et qui représente elle-même un cycle, ou plutôt, comme nous l'avons dit précédemment, un « cycle de cycles ».

Dans la tradition islamique, le nombre des grains est de 99, nombre qui est aussi « circulaire » par son facteur 9, et qui ici se réfère en outre aux noms divins[5] ; puisque chaque grain représente un monde, ceci peut également être rapporté aux anges considérés comme « recteurs des sphères[6] », chaque ange représentant ou exprimant en quelque sorte un attribut divin[7], auquel sera ainsi relié plus particulièrement celui des mondes dont il est l'« esprit ». D'autre part, il est dit qu'il manque un grain pour compléter la centaine (ce qui équivaut à ramener la multiplicité à l'unité), puisque 99 = 100 – 1, et que ce grain, qui est celui qui se

[1] Ce qui est aussi à remarquer, au point de vue de la doctrine des cycles, c'est que les désignations de ces faces, d'après le nombre de leurs points, sont les mêmes que celles des *Yugas*.

[2] Le nom de la graine *rudrâksha* est expliqué comme signifiant « ayant un œil rouge » (naturellement et avant la perforation) ; le rosaire est encore appelé *rudrâksha-valaya*, anneau ou cercle de *rudrâkshas*.

[3] On sait que le mot sanscrit *loka*, « monde », est étymologiquement en rapport avec la lumière et la vue, et par suite aussi avec le symbolisme de l'« œil » et celui du « rayon solaire ».

[4] C'est d'ailleurs d'une façon similaire que, dans le langage même, l'indéfinité est souvent exprimée symboliquement par un nombre tel que dix mille, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs (cf. *Les Principes du Calcul infinitésimal*, chap. IX).

[5] Les 99 grains sont de plus partagés en trois séries de 33 ; on retrouve donc ici les multiples de 11 dont nous avons déjà signalé l'importance symbolique en d'autres occasions.

[6] On se souviendra que, en Occident également, saint Thomas d'Aquin a enseigné expressément la doctrine suivant laquelle *angelus movet stellam* ; cette doctrine était d'ailleurs tout à fait courante au moyen âge, mais elle est de celles que les modernes, même quand ils se disent « thomistes », préfèrent passer sous silence pour ne pas trop heurter les conceptions « mécanistes » communément admises.

[7] Bien que nous ayons déjà indiqué ceci à diverses reprises, nous nous proposons d'y revenir encore plus spécialement dans un prochain article.

rapporte au « Nom de l'Essence » (*Ismudh-dhât*), ne peut être trouvé que dans le Paradis[1] ; c'est là un point qui demande encore quelques explications.

Le nombre 100, comme 10 dont il est le carré, ne peut normalement se référer qu'à une mesure rectiligne et non à une mesure circulaire[2], de sorte qu'il ne peut être compté sur la circonférence même de la « chaîne des mondes » ; mais l'unité manquante correspond précisément à ce que nous avons appelé le point de jonction des extrémités de cette chaîne, point qui, rappelons-le encore, n'appartient pas à la série des états manifestés. Dans le symbolisme géométrique, ce point, au lieu d'être sur la circonférence qui représente l'ensemble de la manifestation, sera au centre même de cette circonférence, la rentrée dans le Principe étant toujours figurée comme un retour au centre[3]. Le Principe, en effet, ne peut apparaître en quelque sorte dans la manifestation que par ses attributs, c'est-à-dire, suivant le langage de la tradition hindoue, par ses aspects « non-suprêmes », qui sont, pourrait-on dire encore, les formes revêtues par le *sûtrâtmâ* par rapport aux différents mondes qu'il traverse (bien que, en réalité, le *sûtrâtmâ* ne soit aucunement affecté par ces formes, qui ne sont en définitive que des apparences dues à la manifestation elle-même) ; mais le Principe en soi, c'est-à-dire le « Suprême » (*Paramâtmâ* et non plus *sûtrâtmâ*), ou l'« Essence » envisagée comme absolument indépendante de toute attribution ou détermination quelconque, ne saurait être considéré comme entrant en rapport avec la manifestation, fût-ce en mode illusoire, quoique la manifestation en procède et en dépende entièrement dans tout ce qu'elle est, sans quoi elle ne serait réelle à aucun degré[4] : la circonférence n'existe que par le centre ; mais le centre ne dépend de la circonférence en aucune façon ni sous aucun rapport. Le retour au centre peut d'ailleurs être envisagé à deux niveaux différents, et le symbolisme du « Paradis » dont nous parlions tout à l'heure est également applicable dans l'un et l'autre cas : si d'abord on considère seulement les modalités multiples d'un certain état d'existence tel que l'état humain, l'intégration de ces modalités aboutira au centre de cet état, lequel est effectivement le Paradis (*El-Jannah*) entendu dans son acception la plus immédiate et la plus littérale ; mais ce n'est là encore qu'un sens relatif, et, s'il s'agit de la totalité de la manifestation, il faut, pour en être affranchi sans aucune trace de l'existence conditionnée, effectuer une transposition du centre d'un état au centre de l'être total, qui est proprement ce qui est désigné par analogie comme le « Paradis de l'Essence » (*Jannatudh-dhât*). Ajoutons que, dans ce dernier cas, le « centième grain » du rosaire est, à vrai dire, le seul qui subsiste, tous les autres étant finalement résorbés en lui : dans la réalité absolue, en effet, il n'y a plus place pour aucun des noms qui expriment « distinctivement » la multiplicité des attributs ; il n'y a même plus *Allahumma* (nom équivalent à l'hébreu *Elohim*), qui synthétise cette multiplicité d'attributs

[1] Dans la correspondance angélique que nous venons de mentionner, ce centième grain devrait être rapporté à l'« Ange de la Face » (qui est en réalité plus qu'un ange), *Metatron* ou *Er-Rûh*.
[2] Cf. *La Grande Triade*, chap. VIII.
[3] C'est ce « retour » qui est exprimé dans le *Qorân* (II, 156) par les mots *innâ li'Llahi wa innâ ilayhi râjiûn*.
[4] La transcendance absolue du Principe en soi entraîne nécessairement l'« irréciprocité de relation » qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs, exclut formellement toute conception « panthéiste » ou « immanentiste ».

dans l'unité de l'Essence ; il n'y a rien d'autre qu'*Allah*, exalté *ammâ yaçifûn*, c'est-à-dire au delà de tous les attributs, qui sont seulement, de la Vérité divine, les aspects réfractés que les êtres contingents comme tels sont capables d'en concevoir et d'en exprimer.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 253, p. 331-336, août 1946

LAPSIT EXILLIS

Au cours de notre étude sur le symbolisme de la « pierre angulaire[1] », nous avons eu l'occasion de mentionner incidemment le *lapsit exillis* de Wolfram d'Eschenbach ; il peut être intéressant de revenir plus particulièrement sur cette question, en raison des multiples rapprochements auxquels elle donne lieu. Sous sa forme étrange[2], cette expression énigmatique peut renfermer plus d'une signification : c'est certainement, avant tout, une sorte de contraction phonétique de *lapis lapsus ex cœlis*, la « pierre tombée des cieux » ; en outre, cette pierre, en raison même de son origine, est comme « en exil » dans le séjour terrestre[3], d'où elle doit d'ailleurs, suivant diverses traditions concernant cette même pierre ou ses équivalents, remonter finalement aux cieux[4]. En ce qui concerne le symbolisme du Graal, il importe de remarquer que, bien qu'il soit le plus habituellement décrit comme un vase et que ce soit là sa forme la plus connue, il l'est aussi parfois comme une pierre, ce qui est notamment le cas chez Wolfram d'Eschenbach ; il peut d'ailleurs être en même temps l'un et l'autre, puisque le vase est dit avoir été taillé dans une pierre précieuse qui, s'étant détachée du front de Lucifer lors de sa chute, est également « tombée des cieux[5] ».

D'autre part, ce qui semble encore augmenter la complexité de ce symbolisme, mais qui peut en réalité donner la « clef » de certaines connexions, c'est ceci : comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, si le Graal est un vase (*grasale*), il est aussi un livre (*gradale* ou *graduale*) ; et, dans certaines versions de la légende, il s'agit à cet égard, non pas précisément d'un livre proprement dit, mais d'une inscription tracée sur la coupe par un ange ou par le Christ lui-même. Or, des inscriptions, d'origine pareillement « non-humaine », apparaissaient aussi en certaines circonstances sur le *lapsit exillis*[6] ; celui-ci était donc une « pierre parlante », c'est-à-dire, si l'on veut, une « pierre oraculaire », car, si une pierre peut « parler » en rendant des sons, elle le peut tout aussi bien (comme l'écaille de la tortue dans la tradition extrême-orientale) au moyen de caractères ou de figures se

[1] Voir n^os^ d'avril et mai 1940.

[2] A. E. Waite, dans son ouvrage sur *The Holy Grail*, donne les variantes *lapis exilis* et *lapis exilix*, car il semble que l'orthographe diffère suivant les manuscrits ; et il signale aussi que, d'après le *Rosarium Philosophorium*, citant Arnaud de Villeneuve, *lapis exilis* était, chez les alchimistes, une des désignations de la « pierre philosophale », ce qui est naturellement à rapprocher des considérations que nous avons indiquées à la fin de la même étude.

[3] *Lapis exilii* ou *lapis exsulis*, suivant les interprétations suggérées par Waite comme possibles à cet égard.

[4] Nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de tenir grand compte du mot latin *exilis* pris littéralement au sens de « mince » ou « ténu », à moins peut-être qu'on ne veuille y attacher une certaine idée de « subtilité ».

[5] Sur le symbolisme du Graal, voir *Le Roi du Monde*, chap. V. — Nous rappellerons encore à ce propos le symbole de l'*Estoile Internelle*, dans lequel la coupe et la pierre précieuse se trouvent réunies, tout en étant dans ce cas distinctes l'une de l'autre.

[6] Comme sur la « pierre noire » d'Ourga, qui devait être, de même que toutes les « pierres noires » jouant un rôle dans différentes traditions, un aérolithe, c'est-à-dire encore une « pierre tombée des cieux » (voir *Le Roi du Monde*, chap. I^er^).

montrant à sa surface. Maintenant, ce qu'il y a aussi de très remarquable à ce point de vue, c'est que la tradition biblique fait mention d'une « coupe oraculaire », celle de Joseph[1], qui pourrait, sous ce rapport tout au moins, être regardée comme une des formes du Graal lui-même ; et, chose curieuse, il se trouve que c'est précisément un autre Joseph, Joseph d'Arimathie, qui est dit être devenu le possesseur ou le gardien du Graal et l'avoir apporté d'Orient en Bretagne ; il est étonnant qu'on semble n'avoir jamais prêté attention à ces « coïncidences », pourtant assez significatives[2].

Pour en revenir au *lapsit exillis*, nous signalerons que certains l'ont rapproché de la *Lia Fail* ou « pierre de la destinée » ; en effet, celle-ci était aussi une « pierre parlante », et, en outre, elle pouvait être en quelque façon une « pierre venue des cieux », puisque, suivant la légende irlandaise, les *Tuatha de Danann* l'auraient apportée avec eux de leur premier séjour, auquel est attribué un caractère « céleste » ou tout au moins « paradisiaque ». On sait que cette *Lia Fail* était la pierre du sacre des anciens rois d'Irlande, et qu'elle est devenue par la suite celle des rois d'Angleterre, ayant été, suivant l'opinion la plus communément admise, apportée par Edouard I[er] à l'abbaye de Westminster ; mais ce qui peut paraître au moins singulier, c'est que, d'un autre côté, cette même pierre est identifiée à celle que Jacob consacra à Béthel[3]. Ce n'est pas tout : cette dernière, d'après la tradition hébraïque, semblerait avoir été aussi celle qui suivait les Israélites dans le désert et d'où sortait l'eau dont ils buvaient[4], et qui, selon l'interprétation de saint Paul, n'était autre que le Christ lui-même[5] ; elle serait devenue ensuite la pierre *shethiyah* ou « fondamentale », placée dans le Temple de Jérusalem au-dessous de l'emplacement de l'Arche d'Alliance[6], et marquant ainsi symboliquement le « centre du monde », comme le marquait également, dans une autre forme traditionnelle, l'*Omphalos* de Delphes[7] ; et, dès lors que ces identifications sont

[1] *Genèse*, XLIV, 5.

[2] La « coupe oraculaire » est en quelque sorte le prototype des « miroirs magiques », et nous devons faire à ce propos une remarque importante : c'est que l'interprétation purement « magique », qui réduit les symboles à n'avoir plus qu'un caractère « divinatoire » ou « talismanique » suivant les cas, marque une certaine étape dans la dégénérescence de ces symboles, ou plutôt de la façon dont ils sont compris, étape d'ailleurs moins avancée, puisqu'elle se réfère malgré tout à une science traditionnelle, que la déviation toute profane qui ne leur attribue qu'une valeur simplement « esthétique » ; il convient d'ajouter, du reste, que ce n'est souvent que sous le couvert de cette interprétation « magique » que certains symboles peuvent être conservés et transmis à l'état de survivances « folkloriques », ce qui montre qu'elle a aussi son utilité. — Notons encore, au sujet de la « coupe divinatoire », que la vision de toutes choses comme présentes, si on l'entend dans son véritable sens (le seul auquel puisse être attachée l'« infaillibilité » dont il est expressément question dans le cas de Joseph), est en relation manifeste avec le symbolisme du « troisième œil », donc aussi de la pierre tombée du front de Lucifer où elle tenait la place de celui-ci ; c'est d'ailleurs également par sa chute que l'homme lui-même a perdu le « troisième œil », c'est-à-dire le « sens de l'éternité », que le Graal restitue à celui qui parvient à la conquérir.

[3] Cf. *Le Roi du Monde*, chap. IX.

[4] *Exode*, XVII, 5. — Le breuvage donné par cette pierre doit être rapproché ici de la nourriture fournie par le Graal considéré comme « vase d'abondance ».

[5] *I Corinthiens*, X, 4. — On remarquera le rapport qui existe entre l'onction de la pierre par Jacob, celle des rois à leur sacre, et le caractère du Christ ou du Messie, qui est proprement l'« Oint » par excellence.

[6] Dans le symbolisme des *Sephiroth*, cette « pierre fondamentale » se rapporte à *Iesod* ; la « pierre angulaire », sur laquelle nous allons revenir tout à l'heure, se rapporte à *Kether*.

[7] Cf. encore *Le Roi du Monde*, chap. IX. — L'*Omphalos* était d'ailleurs un « bétyle », désignation identique à *Beith-El* ou « maison de Dieu ».

évidemment symboliques, on peut assurément dire que, en tout cela, c'est bien toujours d'une seule et même pierre qu'il s'agit en effet.

Il faut bien remarquer cependant, en ce qui concerne le symbolisme « constructif », que la pierre fondamentale dont il vient d'être question en dernier lieu ne doit aucunement être confondue avec la « pierre angulaire », puisque celle-ci est le couronnement de l'édifice, tandis que l'autre se situe au centre de sa base[1] ; et, étant ainsi placée au centre, elle diffère également de la « pierre de fondation » entendue au sens ordinaire de cette expression, celle-ci occupant un des angles de la même base. Nous avons dit qu'il y avait, dans les pierres de base des quatre angles, comme un reflet et une participation de la véritable « pierre angulaire » ou « pierre du sommet » ; ici, on peut bien parler encore de reflet, mais il s'agit d'une relation plus directe que dans le cas précédent, puisque la « pierre du sommet » et la « pierre fondamentale » en question sont situées sur une même verticale, de telle sorte que celle-ci est comme la projection horizontale de celle-là sur le plan de la base[2] ; on pourrait dire que cette « pierre fondamentale » synthétise en elle, tout en demeurant dans le même plan, les aspects partiels représentés par les pierres des quatre angles (ce caractère partiel étant exprimé par l'obliquité des lignes qui les joignent au sommet de l'édifice). En fait, la « pierre fondamentale » du centre et la « pierre angulaire » sont respectivement la base et le sommet du pilier axial, que celui-ci soit figuré visiblement ou qu'il ait seulement une existence « idéale » ; dans ce dernier cas, cette « pierre fondamentale » peut être une pierre de foyer ou une pierre d'autel (ce qui est d'ailleurs la même chose en principe), qui, de toute façon, correspond en quelque sorte au « cœur » même de l'édifice.

Nous avons dit, à propos de la « pierre angulaire », qu'elle représente la « pierre descendue du ciel », et nous avons vu maintenant que le *lapsit exillis* est plus proprement la « pierre tombée du ciel », ce qui peut d'ailleurs être encore mis en rapport avec la « pierre que les constructeurs avaient rejetée », si l'on considère, au point de vue cosmique, ces « constructeurs » comme étant les Anges ou les *Dêvas*[3] ; mais, toute « descente » n'étant pas forcément une « chute[4] », il y a lieu de faire une certaine différence entre les deux expressions. En tout cas, l'idée d'une

[1] La situation de cette « pierre fondamentale » n'étant pas angulaire, elle ne peut pas, sous ce rapport tout au moins, donner lieu à une confusion, et c'est pourquoi nous n'avons pas eu à en parler à propos de la « pierre angulaire ».

[2] Ceci correspond à ce que nous avons déjà indiqué au sujet de la projection horizontale de la pyramide, dont le sommet se projette au point de rencontre des diagonales du carré de base, c'est-à-dire au centre même de ce carré. — Dans la Maçonnerie opérative, l'emplacement d'un édifice était déterminé, avant d'en entreprendre la construction, par ce qu'on appelle la « méthode des cinq points », consistant à fixer d'abord les quatre angles, où devaient être posées les quatre premières pierres, puis le centre, c'est-à-dire, la base étant normalement carrée ou rectangulaire, le point de rencontre de ses diagonales ; les piquets qui marquaient ces cinq points étaient appelés *landmarks*, et c'est sans doute là le sens premier et originel de ce terme maçonnique.

[3] Ceux-ci doivent être regardés comme travaillant sous la direction de *Vishwakarma*, qui est, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, la même chose que le « Grand Architecte de l'Univers » (cf. notamment *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

[4] Il va de soi que cette remarque s'applique avant tout à la « descente » de l'*Avatâra*, bien que la présence de celui-ci dans le monde terrestre puisse être aussi comme un « exil », mais seulement suivant les apparences extérieures.

« chute » ne saurait plus aucunement s'appliquer lorsque la « pierre angulaire » occupe sa position définitive au sommet[1] ; on peut encore parler d'une « descente » si l'on rapporte l'édifice à un ensemble plus étendu (ceci correspondant, comme nous l'avons dit, au fait que la pierre ne peut être placée que par le haut), mais, si l'on considère seulement cet édifice en lui-même et le symbolisme de ses différentes parties, cette position elle-même peut être dite « céleste », puisque la base et le toit correspondent respectivement, quant à leur « modèle cosmique », à la Terre et au Ciel[2]. Maintenant, il faut encore ajouter, et c'est sur cette remarque que nous terminerons, que tout ce qui est situé sur l'axe, à divers niveaux, peut être regardé, d'une certaine façon, comme représentant des situations différentes d'une seule et même chose, situations qui sont elles-mêmes en rapport avec différentes conditions d'un être ou d'un monde, suivant qu'on se place au point de vue « microcosmique » ou au point de vue « macrocosmique » ; et, à cet égard, nous indiquerons seulement, à titre d'application à l'être humain, que les relations de la « pierre fondamentale » du centre et de la « pierre angulaire » du sommet ne sont pas sans présenter un certain rapport avec ce que nous avons dit ailleurs des « localisations » différentes du *luz* ou du « noyau d'immortalité[3] ».

René Guénon.

[1] Elle le pourrait seulement quand, avant sa mise en place, on considérait cette même pierre dans son état de « réjection ».
[2] Voir *Le symbolisme du dôme*, dans le n° d'octobre 1938, et aussi *La Grande Triade*, chap. XIV.
[3] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVIII. — Ce rapport avec le *luz* est d'ailleurs suggéré nettement par les rapprochements que nous avons indiqués plus haut avec Béthel et avec le « troisième œil » (voir à ce sujet *Le Roi du Monde*, chap. VII).

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *Hinduism and Buddhism* (Philosophical Library, New York). Cet ouvrage est divisé en deux parties en quelque sorte parallèles, dont la première se rapporte à l'Hindouisme et la seconde au Bouddhisme, bien que l'auteur estime qu'il eût peut-être mieux valu traiter le tout comme un sujet unique, afin de faire ressortir encore davantage la concordance réelle de l'un et de l'autre. Il fait tout d'abord remarquer très justement qu'on pourrait en quelque façon donner un exposé fidèle de l'Hindouisme en niant catégoriquement la plupart des assertions émises à son égard par les érudits occidentaux, voire même par certains Hindous modernes et occidentalisés. Il précise ensuite ce qu'est le « mythe » entendu dans son véritable sens, et conçu comme essentiellement valable en dehors de toute condition particulière de temps et d'espace : *agrê*, « au commencement », signifie encore plus exactement « au sommet », c'est-à-dire « dans la cause première » ou « dans le Principe » (comme le grec *en archê* et le latin *in principio*) ; dans toute description symbolique du processus cosmogonique, c'est donc d'un « commencement » intemporel qu'il s'agit véritablement. Le Sacrifice (*yajna*) est une imitation rituelle de « ce qui fut fait par les Dieux au commencement » ; il est donc comme un reflet du « mythe », d'ailleurs inversé comme tout reflet, en ce sens que ce qui avait été un processus de génération et de division devient maintenant un processus de régénération et de réintégration. Pour pouvoir comprendre cette opération, il faut avant tout se demander « ce qu'est Dieu » et « ce que nous sommes » : Dieu est une Essence sans dualité (*adwaita*), mais qui subsiste dans une double nature, d'où la distinction du « Suprême » (*para*) et du « Non-Suprême » (*apara*), auxquels correspondent, à des points de vue divers, toutes les dualités dont un des termes, étant subordonné à l'autre, est contenu « éminemment » dans celui-ci ; et nous trouvons aussi en nous-mêmes ces deux termes, qui sont alors le « Soi » et le « moi ». Le Sacrifice a pour fonction essentielle de « réunir ce qui a été séparé », donc, en ce qui concerne l'homme, de ramener le « moi » au « Soi » ; cette réunion est souvent représentée symboliquement comme un mariage, le terme supérieur d'une telle dualité étant masculin et le terme inférieur féminin l'un par rapport à l'autre. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que, au point de vue intégralement traditionnel, toute action doit être considérée normalement comme « sacrée », c'est-à-dire comme ayant un caractère « sacrificiel » (de *sacra facere*), de sorte que, par là, la notion du Sacrifice peut être étendue à la vie humaine tout entière ; et c'est en quoi consiste proprement la « voie des œuvres » (*karma mârga*) de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui est naturellement à l'opposé de la conception profane des modernes. D'autre part, le Sacrifice, étant accompli *in divinis* par *Vishwakarma*, demande, dans son imitation rituelle en ce monde, une coopération de tous les arts (*vishwâ karmâni*), d'où il résulte que, dans l'ordre social traditionnel, toutes les fonctions, quelles qu'elles soient, revêtent aussi un caractère sacré ; mais, en même temps, l'organisation sociale, non plus que les œuvres, ne saurait être considérée comme une fin en elle-même, et elle doit être telle qu'elle rende possible à chacun de ses membres la réalisation de sa propre perfection : c'est à quoi répond, dans l'Hindouisme, l'institution des quatre

âshramas, par laquelle tout est ordonné en vue de l'obtention de la Délivrance finale. — Passant ensuite au Bouddhisme, M. Coomaraswamy remarque qu'il semble différer d'autant plus de l'Hindouisme qu'on l'étudie plus superficiellement, et que, à mesure qu'on l'approfondit, il devient de plus en plus difficile de préciser les différences ; et l'on pourrait dire que, en Occident, « le Bouddhisme a été admiré surtout pour ce qu'il n'est pas ». Le Bouddha lui-même n'a d'ailleurs jamais prétendu enseigner une doctrine nouvelle, ni, dans les préceptes qu'il donnait à ses auditeurs « laïques », prêcher une « réforme sociale » ; en fait, l'essentiel de son enseignement s'adressait aux membres d'un « ordre monastique », à l'intérieur duquel il ne pouvait subsister aucune distinction sociale, puisqu'il s'agissait d'hommes ayant déjà abandonné le monde, comme les *sannyâsîs* de l'Hindouisme. Ici, le « mythe » est représenté par la « vie » même du Bouddha, qui offre tous les traits de l'*Avatâra*, devant lesquels les particularités individuelles se sont entièrement effacées ; la majorité des modernes ont supposé, d'après cela, qu'il s'agissait d'un homme qui aurait été « divinisé » ultérieurement, mais cette conception « évhéméristе » est au rebours de la vérité : ce qui se dégage de tous les textes authentiques, c'est qu'il s'agit au contraire de la « descente » d'un Archétype céleste revêtant une forme humaine, et dont la « naissance » et l'« éveil » représentent, pourrait-on dire, des événements intemporels. Au sujet de la doctrine, M. Coomaraswamy s'attache tout particulièrement à montrer la fausseté de l'interprétation suivant laquelle le Bouddha aurait nié l'*âtmâ* : quand, parlant des modifications individuelles, contingentes et transitoires, il a dit, contre ceux qui identifient leur être même avec ces accidents (et parmi lesquels il aurait assurément inclus Descartes avec son *Cogito ergo sum*), que « cela n'est pas le Soi », on comprend comme s'il avait dit qu'« il n'y a pas de Soi » ; et cela est d'autant plus absurde que lui-même, dans son état de Bouddha, ne peut être conçu autrement que comme identique au « Soi ». Nous ne pouvons entrer davantage dans le détail, mais nous devons tout au moins signaler une excellente interprétation du terme *Nirvâna* ; c'est là encore une question qui a en effet grand besoin d'être mise au point, après toutes les confusions qui y ont été introduites par les orientalistes. Un autre point qui est d'un grand intérêt est celui-ci : les noms et épithètes du Bouddha, d'une façon générale, sont, aussi bien que ses actes, ceux mêmes que la tradition vêdique rapporte plus spécialement à *Agni* et à *Indra*, à qui aussi la désignation d'*Arhat* est très souvent appliquée ; or *Agni* et *Indra* sont respectivement le Sacerdoce et la Royauté *in divinis* ; c'est précisément avec ces deux possibilités que le Bouddha est né, et l'on peut dire que, en choisissant la première, il les a réalisées toutes deux, car c'est là un des cas où, comme il a été dit plus haut, l'un des deux termes est contenu « éminemment » dans l'autre. — Nous avons appris qu'une traduction française de cet important ouvrage est actuellement en préparation et il est à souhaiter qu'elle ne tarde guère à paraître.

Ananda K. Coomaraswamy — *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (American Oriental Society, New Haven, Connecticut). Dans cet autre livre, où nous retrouvons, développées, précisées et appuyées de nombreuses références, quelques-unes des considérations qui étaient

déjà indiquées dans le précédent, M. Coomaraswamy redresse une erreur commise par certains, notamment J. Evola et A. M. Hocart, au sujet des rapports du Sacerdoce et de la Royauté. Ceux-ci, en effet, ont prétendu que le Sacerdoce avait un rôle féminin vis-à-vis de la Royauté, ce qui tend naturellement à attribuer la suprématie à cette dernière ; mais c'est là un renversement complet de l'ordre hiérarchique réel. En fait, les rapports dont il s'agit sont exprimés rituellement par des formules de mariage telles que celle-ci : « Je suis Cela, tu es Ceci ; je suis le Ciel, tu es la Terre », etc. (*Aitarêya Brâhmana*, VIII, 27) ; or c'est le *Purohita*, c'est-à-dire le Brâhmane, qui adresse ces paroles au Roi lors du sacre (*râjasûya*), et non pas l'inverse comme il a été affirmé à tort. Il s'agit là d'un de ces couples dont les deux termes ne sont nullement symétriques, le premier contenant en principe le second, tandis que celui-ci est subordonné à celui-là et n'existe en somme que par lui (ce qui revient à dire qu'ils sont relativement *sat* et *asat*) ; c'est pourquoi le Sacerdoce est absolument indépendant de la Royauté, tandis que la Royauté ne saurait exister valablement sans le Sacerdoce. Ceci est d'ailleurs confirmé par l'examen des rapports entre leurs types divins : *Agni*, qui est le Sacerdoce (*brahma*), et *Indra*, qui est la Royauté (*kshatra*), ou *Mitra* et *Varuna*, qui sont aussi dans une relation similaire ; de même encore *Brihaspati* et *Vâch*, c'est-à-dire en somme l'Intellect et la Parole, correspondant ici respectivement à la contemplation et à l'action. Ce dernier point appelle une remarque importante : si la Parole est rapportée à la Royauté, c'est que, effectivement, c'est par ses ordres ou ses édits que le Roi agit et « travaille », et, dans une société traditionnelle, les choses sont normalement accomplies aussitôt qu'elles ont été formulées par celui qui en a le pouvoir (et l'on peut rapprocher de ceci le fait que, dans la tradition extrême-orientale, il appartient au souverain de donner aux choses leurs « dénominations correctes ») ; aussi le Roi ne peut-il jamais parler à sa fantaisie ou selon ses désirs, mais il ne doit le faire que conformément à l'ordre, c'est-à-dire à la volonté du principe dont il tient sa légitimité et son « droit divin » ; on voit combien cette conception, essentiellement théocratique, est éloignée de celle d'une « monarchie absolue » n'ayant d'autre règle d'action que le « bon plaisir » du souverain. L'auteur étudie encore incidemment beaucoup d'autres couples du même genre, tels que, par exemple, *Yama* et *Yamî*, les *Ashwins* (comparables à certains égards aux Dioscures grecs), et aussi les couples comme celui de *Krishna* et d'*Arjuna*, formés d'un immortel et d'un mortel, qui correspond naturellement à *Paramâtmâ* et à *jîvâtmâ*, ou au « Soi » et au « moi ». Un autre cas intéressant, dans un ordre quelque peu différent, est celui de l'Harmonie (*sâma*) et des Mots (*rich*) dans la science des *mantras* ; mais il est impossible de résumer tout cela, et même d'énumérer complètement toutes les questions traitées ainsi dans des notes dont certaines ont l'importance de véritables études spéciales. Pour en revenir au sujet principal, l'union du Sacerdoce et de la Royauté représente avant tout celle du Ciel et de la Terre, de l'harmonie desquels dépend la prospérité et la fertilité de l'Univers entier ; c'est pourquoi la prospérité du royaume dépend également de l'harmonie des deux pouvoirs et de leur union dans l'accomplissement du rite, et le Roi, qui a pour fonction essentielle de l'assurer, ne le peut qu'à la condition d'agir de façon à maintenir toujours cette harmonie ; on retrouve ici la correspondance

entre l'ordre cosmique et l'ordre humain qui est unanimement affirmée par toutes les traditions. D'autre part, le caractère féminin de la Royauté à l'égard du Sacerdoce explique ce que nous avons nous-même indiqué, ainsi que le rappelle M. Coomaraswamy, qu'un élément féminin, ou représenté symboliquement comme tel, joue le plus souvent un rôle prépondérant dans les doctrines propres aux Kshatriyas ; et il explique aussi qu'une voie de *bhakti* soit plus particulièrement appropriée à la nature de ceux-ci, comme on peut le voir encore très nettement dans un cas tel que celui de la Chevalerie occidentale. Cependant, il ne faut pas oublier que, puisqu'il ne s'agit en tout ceci que de relations, ce qui est féminin sous un certain rapport peut être en même temps masculin sous un autre rapport : ainsi, si le Sacerdoce est masculin par rapport à la Royauté, le Roi est à son tour masculin par rapport à son royaume, de même que tout principe l'est par rapport au domaine sur lequel s'exerce son action, et notamment *Agni*, *Vâyu* et *Âditya* par rapport aux « trois mondes » respectivement, relations qui ne sont d'ailleurs qu'autant de particularisations de celle de la Lumière au Cosmos. Il faut encore ajouter que, outre ses aspects cosmique (*adhidêvata*) et politique (*adhirâjya*) la même doctrine a aussi une application à l'ordre « microcosmique » (*adhyâtma*), car l'homme lui-même est la « Cité divine », et on retrouve en lui tous les éléments constitutifs correspondant à ceux du Cosmos et à ceux de l'organisation sociale, de sorte que, entre ces éléments, des rapports similaires devront être observés dans tous les cas. Les deux *âtmâs*, c'est-à-dire le « Soi » et le « moi », correspondent à la double nature « suprême » et « non-suprême » de *Brahma*, et par suite, à différents niveaux, à *Mitra* et à *Varuna*, au *Dêva* et à l'*Asura*, au *brahma* et au *kshatra*, par le mariage desquels le royaume est maintenu ; « le côté extérieur, actif, féminin et mortel de notre nature subsiste plus éminemment dans son côté intérieur, contemplatif, masculin et immortel, auquel il peut et doit être « réduit », c'est-à-dire ramené ou réuni ». L'« autonomie » (*swarâj*) consiste, pour un roi, à ne pas se laisser gouverner par la multitude de ceux qui doivent lui être subordonnés, et de même, pour chacun, à ne pas se laisser gouverner par les éléments inférieurs et contingents de son être ; de là, pour l'établissement et le maintien de l'ordre dans l'un et l'autre cas, les deux sens de la « guerre sainte » dont nous avons parlé en diverses occasions. En définitive, dans tous les domaines, tout dépend essentiellement du « contrôle de soi-même » (*âtmâsamyama*) ; c'est pourquoi, selon l'enseignement de toutes les traditions, l'homme doit avant tout « se connaître soi-même », et, en même temps, la « science du Soi » (*âtmavidyâ*) est aussi le terme final de toute doctrine, car « ce qu'est le Soi » et « ce qu'est *Brahma* » sont deux questions qui ne comportent véritablement qu'une seule et même réponse.

LES REVUES

— La revue *Atlantis* a repris sa publication ; dans son numéro de mars 1946, le premier dont nous ayons eu connaissance, le principal article est intitulé *Les Vierges noires et l'Atlantide*. Il y a là un rapprochement dont la raison peut ne pas apparaître à première vue, et pourtant c'est bien simple au fond : les Vierges noires

auraient succédé à d'anciennes « déesses-mères » dont le visage, à ce qu'il paraît, était formé d'une pierre noire ; or, s'il fallait en croire M. paul le cour, les pierres noires seraient d'origine volcanique, et il faudrait y voir « le souvenir de l'Atlantide, mère des civilisations, disparue dans des convulsions volcaniques ». Malheureusement pour cette thèse, les pierres noires, comme nous le rappelons encore par ailleurs à propos du *lapsit exillis*, n'étaient point des pierres volcaniques, mais des aérolithes, ce qui est quelque peu différent… Passons sur diverses fantaisies linguistiques, dont la plupart ne sont d'ailleurs pas nouvelles, et aussi sur une attaque contre l'Inde, à laquelle on reproche d'ignorer « l'hermétisme rose-croix » (*sic*) ; mais remarquons que la question des « visages noirs » comme désignation de certains peuples, à laquelle il est fait allusion à propos de l'« Éthiopie », pourrait donner lieu à des considérations assez intéressantes que l'auteur ne paraît pas soupçonner.

— Le numéro de mai de la même revue est consacré pour la plus grande partie au *Compagnonnage*, sur lequel il ne contient d'ailleurs que des généralités un peu vagues ; il est d'autant plus facile d'en rapporter l'origine aux Esséniens que, sur ceux-ci, on ne sait, en somme, pas grand'chose de précis. Il est très vrai que la communion fut tout d'abord un rite initiatique ; mais au point de vue du Christianisme, il ne faudrait pas confondre l'Eucharistie avec les « agapes » (dont la seule trace qui subsiste est la distribution du pain bénit à laquelle il est aussi fait allusion d'autre part) ; et pourquoi paraître ignorer que, dans tous les rites chrétiens orientaux (y compris ceux qui sont rattachés à Rome), la communion sous les deux espèces n'est nullement réservée aux prêtres ? D'autre part, il est fort douteux, pour ne pas dire plus, que les vocables des églises aient jamais été choisis par les Compagnons qui les construisirent ; ces églises, du reste, sont bien loin de porter toutes uniformément le titre de « Notre-Dame ». Au sujet du caractère artistique du « chef-d'œuvre », M. paul le cour ne manque pas de commettre l'erreur « esthétique » habituelle aux modernes et si bien dénoncée par M. Coomaraswamy ; mais ce qui sort davantage de l'ordinaire, c'est l'affirmation que « saint Thomas appuie le Christianisme sur le Judaïsme » ; l'aristotélisme serait-il donc judaïque ? Signalons encore à l'auteur que la Maçonnerie spéculative ne s'est jamais appelée « Maçonnerie philosophique », cette désignation étant exclusivement réservée à une certaine série de hauts grades ; et ajoutons, enfin, que nous retrouvons une fois de plus la « langue verte » et l'« art gothique », dont nous avons parlé récemment à une autre occasion ; heureusement du moins que, cette fois, cela ne va pas jusqu'à la « goétie » ! — Un autre collaborateur fait remarquer avec beaucoup de raison que rien n'est plus faux que l'affirmation courante suivant laquelle « les révolutions sont faites par les peuples » ; seulement, il ne paraît pas avoir une idée très nette de la distinction existant entre les organisations initiatiques et les « sociétés secrètes » à caractère plus ou moins politique ; et, de plus, il commet une grosse erreur historique en faisant remonter au XV^{e} siècle le début de la Maçonnerie spéculative.

— Puisque nous avons été amené à parler de nouveau d'*Atlantis*, nous devons dire qu'il nous est revenu que, dans les quelques numéros de cette revue qui parurent pendant la guerre, on a encore éprouvé le besoin de nous citer d'une façon plus ou moins bizarre. Des différentes choses qu'on nous a signalées à ce sujet, nous en retiendrons seulement une qui est particulièrement curieuse : il s'agit d'un article sur Janus que nous publiâmes autrefois dans *Regnabit*, et il est affirmé que nous « ne vîmes pas son rapprochement avec saint Jean »… pour l'unique raison que nous n'eûmes pas à en parler en cette circonstance. Il y a bien d'autres choses que M. paul le cour, lui, ne « voit » certainement pas, et nous n'en voulons actuellement d'autre preuve que le fait qu'il confond la lettre Y ou *upsilon* avec le *gamma* et la « lettre G » ; mais du moins aurait-il dû ne pas oublier que, en dehors de l'article qu'il citait, et ici même, nous avons, en plus d'une occasion, indiqué très explicitement le rapprochement en question. Au surplus, et c'est là surtout ce qui rend cette histoire franchement amusante, nous pouvons lui assurer qu'il y a d'excellentes raisons, et qui ne datent certes pas d'hier, pour que nous connaissions beaucoup mieux que lui les deux saints Jean et leur rôle solsticial !

— Nous avons reçu un numéro d'une revue intitulée *Kad*, « cahiers de philosophie celtique » qui avait déjà existé précédemment et qui, comme tant d'autres, avait interrompu sa publication pendant ces dernières années. Les intentions du groupement dont cette revue est l'organe nous paraissent devoir appeler bien des réserves, car l'institution d'une « Fraternité du Chêne, de l'If et du Bouleau », jointe à certaines déclarations « spiritualistes » (nous dirions plus précisément « néo-spiritualistes »), nous fait craindre qu'il n'y ait bientôt lieu de compter encore une « pseudo-initiation » de plus. D'ailleurs, nous nous sommes souvent expliqué sur le caractère fantaisiste et illusoire qu'ont inévitablement tous les essais de reconstruction de traditions éteintes, où, qu'on le veuille ou non, la présence d'une « influence spirituelle » fait nécessairement défaut ; on ne peut certes pas prétendre y suppléer par des études de mythologie « basées sur les travaux scientifiques les plus autorisés » et constituant un « travail de syncrétisme » (les rédacteurs de cette revue connaissent-ils toujours bien exactement le sens des mots qu'ils emploient ?), ni même des « rituélies » (*sic*) fondées sur la restauration archéologique plus ou moins approximative d'un ancien calendrier. Ajoutons que cette tentative pour faire revivre la « religion celtique » s'accompagne d'une attitude ouvertement antichrétienne, qui ne témoigne certes pas d'une compréhension bien profonde de l'unité essentielle des traditions ; et il est bon de noter que ce qu'on reproche surtout au Christianisme, c'est d'être « oriental » ! Enfin, un article sur « la magie celtique et ses survivances » ne nous rassure pas beaucoup non plus, car, en dépit de l'affirmation très juste que « la magie n'appartient pas au domaine de l'ésotérisme », et aussi de l'utilisation assez adroite de certaines données, par exemple sur la double spirale et sur les « pierres de foudre », il semble bien y avoir là une tendance à attribuer, en s'appuyant sur les vues hypothétiques et toutes profanes des préhistoriens, une sorte de priorité à cet emploi « magique » des symboles qui au contraire, comme nous l'expliquerons

précisément par ailleurs, ne peut jamais être en réalité que le résultat d'une certaine dégénérescence.

Études Traditionnelles — N° 254, p. 345-350, septembre 1946

LES « RACINES DES PLANTES »

D'après la tradition kabbalistique, parmi ceux qui pénétrèrent dans le *Pardes*[1], il en est certains qui « ravagèrent le jardin », et il est dit que ces ravages consistèrent plus précisément à « couper les racines des plantes ». Pour comprendre ce que cela signifie, il faut se référer avant tout au symbolisme de l'arbre inversé, dont nous avons déjà parlé en d'autres occasions[2] : les racines sont en haut, c'est-à-dire dans le Principe même ; couper ces racines, c'est donc considérer les « plantes », ou les êtres qu'elles symbolisent, comme ayant en quelque sorte une existence et une réalité indépendantes du Principe. Dans le cas dont il s'agit, ces êtres sont principalement les anges, car ceci se rapporte naturellement à des degrés d'existence d'ordre supra-humain ; et il est facile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences, notamment pour ce qu'on est convenu d'appeler la « Kabbale pratique ». En effet, l'invocation des anges envisagés ainsi, non comme les « intermédiaires célestes » qu'ils sont au point de vue de l'orthodoxie traditionnelle, mais comme de véritables puissances indépendantes, constitue proprement l'« association » (en arabe *shirk*), au sens que donne à ce mot la tradition islamique, puisque de telles puissances apparaissent alors inévitablement comme associées à la Puissance divine elle-même, au lieu d'être simplement dérivées de celle-ci. Ces conséquences se retrouvent aussi, à plus forte raison, dans les applications inférieures qui relèvent du domaine de la magie, domaine où se trouvent d'ailleurs nécessairement enfermés tôt ou tard ceux qui commettent une telle erreur, car, par là même, il ne saurait plus être réellement question pour eux de « théurgie », toute communication effective avec le Principe devenant impossible dès lors que « les racines sont coupées ». Nous ajouterons que les mêmes conséquences s'étendent jusqu'aux formes les plus dégénérées de la magie, telles que la « magie cérémonielle » ; seulement, dans ce dernier cas, si l'erreur est toujours essentiellement la même, les dangers effectifs en sont du moins atténués par l'insignifiance même des résultats qui peuvent être obtenus[3]. Enfin, il convient de remarquer que ceci donne immédiatement l'explication de l'un au moins des sens dans lesquels l'origine de semblables déviations est parfois attribuée aux « anges déchus » ; les anges, en effet, sont bien véritablement « déchus » lorsqu'ils

[1] Le *Pardes*, figuré symboliquement comme un « jardin », doit être considéré ici comme représentant le domaine de la connaissance supérieure et réservée : les quatre lettres P R D S, mises en rapport avec les quatre fleuves de l'Éden, désignent alors respectivement les différents sens contenus dans les Écritures sacrées et auxquels correspondent autant de degrés de connaissance ; il va de soi que ceux qui « ravagèrent le jardin » n'étaient parvenus effectivement qu'à un degré où il demeure encore possible de s'égarer.

[2] Voir notamment *L'Arbre du Monde*, dans le n° de février 1939.

[3] Sur la question de la « magie cérémonielle », cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XX. — L'emploi des noms divins et angéliques sous leurs formes hébraïques est sans doute une des principales raisons qui ont amené A. E. Waite à penser que toute magie cérémonielle devait son origine aux Juifs (*The Secret Tradition in Freemasonry*, p. 397-399) ; cette opinion ne nous paraît pas entièrement fondée, car la vérité est plutôt qu'il y a là des emprunts faits à des formes de magie plus anciennes et plus authentiques, et que celles-ci, dans le monde occidental, ne pouvaient réellement disposer, pour leurs formules, d'aucune langue sacrée autre que l'hébreu.

sont envisagés de cette façon, puisque c'est de leur participation au Principe qu'ils tiennent en réalité tout ce qui constitue leur être, si bien que, quand cette participation est méconnue, il ne reste plus qu'un aspect purement négatif qui est comme une sorte d'ombre inversée par rapport à cet être même[1].

Suivant la conception orthodoxe, un ange, en tant qu'« intermédiaire céleste », n'est pas autre chose au fond que l'expression même d'un attribut divin dans l'ordre de la manifestation informelle, car c'est là seulement ce qui permet d'établir, à travers lui, une communication réelle entre l'état humain et le Principe même, dont il représente ainsi un aspect plus particulièrement accessible aux êtres qui sont dans cet état humain. C'est d'ailleurs ce que montrent très nettement les noms même des anges, qui sont toujours, en fait, la désignation de tels attributs divins ; c'est ici surtout, en effet, que le nom correspond pleinement à la nature de l'être et ne fait véritablement qu'un avec son essence même. Tant que cette signification n'est pas perdue de vue, les « racines » ne peuvent donc pas être « coupées » ; on pourrait dire, par suite, que l'erreur à cet égard, faisant croire que le nom divin appartient en propre à l'ange comme tel et en tant qu'être « séparé », ne devient possible que quand l'intelligence de la langue sacrée vient à s'obscurcir, et, si l'on se rend compte de tout ce que ceci implique en réalité, on pourra comprendre que cette remarque est susceptible d'un sens beaucoup plus profond qu'il ne le paraît peut-être à première vue[2]. Ces considérations donnent aussi toute sa valeur à l'interprétation kabbalistique de *Malaki*, « Mon ange » ou « Mon envoyé[3] », comme « l'ange dans lequel est Mon nom », c'est-à-dire, en définitive, dans lequel est Dieu même, tout au moins sous quelqu'un de ses aspects « attributifs[4] ». Cette interprétation s'applique en premier lieu et par excellence à *Metatron*, l'« Ange de la Face[5] », ou à *Mikaël* (dont *Malaki* est l'anagramme) en tant que, dans son rôle « solaire », il s'identifie d'une certaine façon à *Metatron* ; mais elle est applicable aussi à tout ange, puisqu'il est véritablement, par rapport à la manifestation, et au sens le plus rigoureux du mot, le « porteur » d'un nom divin, et que même, vu du côté de la « Vérité » (*El-Haqq*), il n'est réellement rien d'autre que ce nom même. Toute la différence n'est ici que celle qui résulte d'une certaine hiérarchie qui peut être établie entre les attributs divins, suivant qu'ils procèdent plus ou moins directement de l'Essence, de sorte que leur manifestation pourra être regardée comme se situant à des niveaux différents, et tel est en somme le fondement des hiérarchies angéliques ; ces attributs ou ces aspects doivent

[1] On pourrait dire, et peu importe que ce soit littéralement ou symboliquement, que, dans ces conditions, celui qui croit faire appel à un ange risque fort de voir au contraire un démon apparaître devant lui.

[2] Nous rappellerons à ce propos ce que nous avons indiqué plus haut quant à la correspondance des différents degrés de la connaissance avec les sens plus ou moins « intérieurs » des Écritures sacrées ; il est évident qu'il s'agit là de quelque chose qui n'a rien de commun avec le savoir tout extérieur qui est tout ce que peut fournir l'étude d'une langue profane, et même aussi, ajouterons-nous, celle d'une langue sacrée par des procédés profanes tels que ceux des linguistes modernes.

[3] On sait que la signification étymologique du mot « ange » (en grec *aggelos*) est celle d'« envoyé » ou de « messager », et que le mot hébreu correspondant *maleak* a aussi le même sens.

[4] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 33. — Au point de vue principiel, c'est l'ange ou plutôt l'attribut qu'il représente qui est en Dieu, mais le rapport apparaît comme inversé à l'égard de la manifestation.

[5] Le nom de *Metatron* est numériquement équivalent au nom divin *Shaddaï*.

d'ailleurs nécessairement être conçus comme étant en multitude indéfinie dès lors qu'ils sont envisagés « distinctivement », et c'est à quoi correspond la multitude même des anges[1].

On pourrait se demander pourquoi, en tout cela, il est question uniquement des anges, alors que, à la vérité, tout être, quel qu'il soit et à quelque ordre d'existence qu'il appartienne, dépend aussi entièrement du Principe dans tout ce qu'il est, et que cette dépendance, qui est en même temps une participation, est, pourrait-on dire, la mesure même de sa réalité ; et, au surplus, tout être a aussi en lui-même, et plus précisément en son « centre », virtuellement tout au moins, un principe divin sans lequel son existence ne serait pas même une illusion, mais bien plutôt un néant pur et simple. Ceci correspond d'ailleurs exactement à l'enseignement kabbalistique suivant lequel les « canaux » par lesquels les influences émanées du Principe se communiquent aux êtres manifestés ne s'arrêtent point à un certain niveau, mais s'étendent de proche en proche à tous les degrés de l'Existence universelle, et jusqu'aux plus inférieurs[2], si bien que, pour reprendre le précédent symbolisme, il ne saurait y avoir nulle part aucun être qui soit assimilable à une « plante sans racines ». Cependant, il est évident qu'il y a des degrés à envisager dans la participation dont il s'agit et que ces degrés correspondent précisément à ceux mêmes de l'Existence ; c'est pourquoi ceux-ci ont d'autant plus de réalité qu'ils sont plus élevés, c'est-à-dire plus proches du Principe (bien qu'il n'y ait assurément aucune commune mesure entre un état quelconque de manifestation, fût-il le plus élevé de tous, et l'état principiel lui-même). Il y a lieu de faire avant tout ici, comme d'ailleurs à tout autre égard, une différence entre le cas des êtres situés dans le domaine de la manifestation informelle ou supra-individuelle, auquel se rapportent les états angéliques, et celui des êtres situés dans le domaine de la manifestation formelle ou individuelle ; et ceci demande encore à être expliqué d'une façon un peu plus précise.

C'est seulement dans l'ordre informel qu'on peut dire qu'un être exprime ou manifeste véritablement, et aussi intégralement qu'il est possible, un attribut du Principe ; c'est la distinction de ces attributs qui fait ici la distinction même des êtres, et celle-ci peut être caractérisée comme une « distinction sans séparation » (*bhêdâbhêda* dans la terminologie hindoue[3]), car il va de soi que, en définitive, tous les attributs sont réellement « un » ; et c'est là aussi la moindre limitation qui soit concevable dans un état qui, étant manifesté, est encore conditionné par là même. D'autre part, la nature de chaque être se ramenant ici en quelque sorte tout entière à l'expression d'un attribut unique, il est évident que cet être possède ainsi, en lui-

[1] Il doit être bien entendu qu'il s'agit ici d'une multitude « transcendantale », et non pas d'une indéfinité numérique (cf. *Les Principes du Calcul infinitésimal*, chap. III) ; les anges ne sont aucunement « nombrables », puisqu'ils n'appartiennent pas au domaine d'existence qui est conditionné par la quantité.

[2] Le symbolisme de ces « canaux », descendant ainsi graduellement à travers tous les états, peut aider à comprendre, en les envisageant dans le sens ascendant, comment les êtres situés à un niveau supérieur peuvent, d'une façon générale, jouer un rôle d'« intermédiaires » pour ceux qui sont situés à un niveau inférieur, puisque la communication avec le Principe n'est possible pour ceux-ci qu'en passant à travers leur domaine.

[3] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, p. 70.

même, une unité d'un tout autre ordre et bien autrement réelle que l'unité toute relative, fragmentaire et « composite » à la fois, qui appartient aux êtres individuels comme tels ; et, au fond, c'est en raison de cette réduction de la nature angélique à un attribut défini, sans aucune « composition » autre que le mélange d'acte et de puissance qui est nécessairement inhérent à toute manifestation[1], que saint Thomas d'Aquin a pu considérer les différences existant entre les anges comme comparables à des différences spécifiques et non à des différences individuelles[2]. Si maintenant on veut trouver, dans l'ordre de la manifestation formelle, une correspondance ou un reflet de ce que nous venons de dire, ce n'est point les êtres individuels pris chacun en particulier qu'il faudra envisager (et cela résulte assez clairement de notre dernière remarque), mais bien plutôt les « mondes » ou les états d'existence eux-mêmes, chacun d'eux, dans son ensemble et comme « globalement », étant relié plus spécialement à un certain attribut divin dont il sera, s'il est permis de s'exprimer ainsi, comme la production particulière[3] ; et ceci rejoint directement la conception des anges comme « recteurs des sphères » et les considérations que nous avons déjà indiquées à ce propos dans notre précédente étude sur la « chaîne des mondes ».

René Guénon.

[1] On pourrait dire que l'être angélique est en acte sous le rapport de l'attribut qu'il exprime, mais en puissance sous le rapport de tous les autres attributs.
[2] Cf. *ibid*., p. 79.
[3] Il va de soi qu'une telle façon de parler n'est valable que dans la mesure et sous le point de vue où les attributs eux-mêmes peuvent être envisagés « distinctivement » (et ils ne peuvent l'être que par rapport à la manifestation), et que l'indivisible unité de l'Essence divine même, à laquelle tout se ramène finalement, n'en saurait être aucunement affectée.

Études Traditionnelles — N° 254, p. 373-377, septembre 1946

EL-ARKÂN

Ayant eu à revenir, au sujet du *lapsit exillis*, sur quelques-unes des considérations que nous avions exposées dans notre étude sur la « pierre angulaire », nous pensons qu'il ne sera pas inutile d'ajouter encore à celle-ci quelques précisions complémentaires sur un autre point : il s'agit des indications que nous avons données sur le mot arabe *rukn*, « angle », et sur ses différentes significations[1]. Nous nous proposons surtout, à cet égard, de signaler une concordance très remarquable qui se rencontre dans l'ancien symbolisme chrétien, et qui s'éclaire d'ailleurs, comme toujours, par les rapprochements qu'on peut faire avec certaines données des autres traditions. Nous voulons parler du *gammadion*, ou plutôt, devrions-nous dire, des *gammadia*, car ce symbole se présente sous deux formes très nettement différentes, bien que le même sens y soit généralement attaché ; il doit son nom à ce que les éléments qui y figurent dans l'un et l'autre cas, et qui sont en réalité des équerres, ont une similitude de forme avec la lettre grecque *gamma*[2].

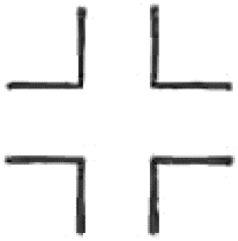


Fig. 1

La première forme de ce symbole (fig. 1), appelée aussi parfois « croix du Verbe[3] », est constituée par quatre équerres dont les sommets sont tournés vers le centre ; la croix est formée par ces équerres elles-mêmes, ou plus exactement par l'espace vide qu'elles laissent entre leurs côtés parallèles, et qui représente en quelque sorte quatre voies partant du centre ou y aboutissant, suivant qu'elles sont parcourues dans un sens ou dans l'autre. Or, cette même figure, considérée précisément comme la représentation d'un carrefour, est la forme primitive du caractère chinois *hing*, qui désigne les cinq éléments : on y voit les quatre régions de l'espace, correspondant aux points cardinaux, et qui sont effectivement appelées

[1] Voir n° d'avril 1940.

[2] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 96. — Comme nous l'avons signalé alors, ce sont ces *gammadia* qui sont les véritables « croix gammées », et c'est seulement chez les modernes que cette désignation a été appliquée au *swastika*, ce qui ne peut que causer une fâcheuse confusion entre deux symboles entièrement différents et qui n'ont aucunement la même signification.

[3] La raison en est sans doute, d'après la signification générale du symbole, que celui-ci est regardé comme figurant le Verbe s'exprimant par les quatre Évangiles ; il est à remarquer que, dans cette interprétation, ceux-ci doivent être considérés comme correspondant à quatre points de vue (mis symboliquement en rapport avec les « quartiers » de l'espace) dont la réunion est nécessaire à l'expression intégrale du Verbe, de même que les quatre équerres formant la croix en s'unissant par leurs sommets.

« équerres » (*fang*[1]), autour de la région centrale à laquelle est rapporté le cinquième élément. Nous devons d'ailleurs dire que ces éléments, malgré une similitude partielle dans leur nomenclature[2], ne sauraient aucunement être identifiés à ceux de la tradition hindoue et de l'antiquité occidentale ; aussi, pour éviter toute confusion, vaudrait-il sans doute mieux, comme certains l'ont proposé, traduire *hing* par « agents naturels », car ce sont proprement des « forces » agissant dans le monde corporel, et non pas des éléments constitutifs des corps eux-mêmes. Il n'en est pas moins vrai que, ainsi que cela résulte de leur correspondance spatiale, les cinq *hing* peuvent être regardés comme les *arkân* de ce monde, de même que les éléments proprement dits le sont à un autre point de vue, mais cependant avec une différence quant à la signification de l'élément central. En effet, tandis que l'éther, ne se situant pas sur le plan de base où se trouvent les quatre autres éléments, correspond à la véritable « pierre angulaire », celle du sommet (*rukn el-arkân*), la « terre » de la tradition extrême-orientale doit être mise en correspondance directe avec la « pierre fondamentale » du centre, dont nous avons parlé dans notre dernier article[3].

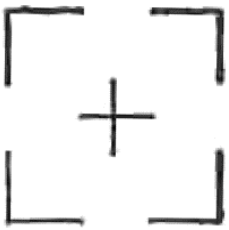


Fig. 2

La figuration des cinq *arkân* apparaît encore plus nettement dans l'autre forme du *gammadion* (fig. 2), où quatre équerres, formant les angles (*arkân* au sens littéral du mot) d'un carré, entourent une croix tracée au centre de celui-ci ; les sommets des équerres sont alors tournés vers l'extérieur, au lieu de l'être vers le centre comme dans le cas précédent[4]. On peut ici considérer la figure tout entière comme correspondant à la projection horizontale d'un édifice sur son plan de base : les quatre équerres correspondent alors aux pierres de base des quatre angles (qui doivent être en effet taillées « à l'équerre »), et la croix à la « pierre angulaire » du sommet, qui, bien que n'étant pas dans le même plan, se projette au centre de la base suivant la direction de l'axe vertical ; et l'assimilation symbolique du Christ à la « pierre angulaire » justifie encore plus expressément cette correspondance.

---

[1] L'équerre est essentiellement, dans la tradition extrême-orientale, l'instrument employé pour « mesurer la Terre » ; cf. *La Grande Triade*, chap. XV et XVI. — Il est facile de voir le rapport qui existe entre cette figure et celle du carré divisé en neuf parties (*ibid*., p. 112) ; il suffit en effet, pour obtenir celle-ci, de tracer le contour extérieur et de joindre les sommets des équerres de façon à encadrer la région centrale.

[2] Ce sont l'eau au nord, le feu au Sud, le bois à l'Est, le métal à l'Ouest, et la terre au centre ; on voit qu'il y a là trois désignations communes avec les éléments des autres traditions, mais que cependant la terre n'y a pas la même correspondance spatiale.

[3] Il faut d'ailleurs remarquer, à ce propos, que le tertre élevé au centre d'un pays correspond effectivement à l'autel ou au foyer placé au point central d'un édifice.

[4] Les sommets des quatre équerres et le centre de la croix, étant les quatre angles et le centre du carré, correspondent aux « cinq points » par lesquels était déterminé traditionnellement l'emplacement d'un édifice.

En effet, au point de vue du symbolisme chrétien, l'un et l'autre des *gammadia* sont également considérés comme représentant le Christ, figuré par la croix, au milieu des quatre Évangélistes, figurés par les équerres ; l'ensemble équivaut donc à la figuration bien connue du Christ lui-même au milieu des quatre animaux de la vision d'Ézéchiel et de l'Apocalypse[1], qui sont les symboles les plus habituels des Évangélistes[2]. L'assimilation de ceux-ci aux pierres de base des quatre angles n'est d'ailleurs nullement en contradiction avec le fait que, d'autre part, saint Pierre est expressément désigné comme la « pierre de fondation » de l'Église ; il faut seulement voir là l'expression de deux points de vue différents, l'un se référant à la doctrine et l'autre à la constitution de l'Église ; et il n'est certes pas contestable que, en ce qui concerne la doctrine chrétienne, les Évangiles en sont bien véritablement les fondements.

Dans la tradition islamique, on trouve aussi une figure semblablement disposée, comprenant le nom du Prophète au centre et ceux des quatre premiers *Kholafâ* aux angles ; ici encore, le Prophète, apparaissant comme *rukn el-arkân*, doit être considéré, de la même façon que le Christ dans la figuration précédente, comme se situant à un niveau autre que celui de la base, et, par conséquent, il correspond aussi en réalité à la « pierre angulaire » du sommet. Il faut d'ailleurs remarquer que, des deux points de vue que nous venons d'indiquer en ce qui concerne le Christianisme, cette figuration rappelle directement celui qui envisage saint Pierre comme « la pierre de fondation », car il est évident que saint Pierre, comme nous l'avons déjà dit, est aussi le *Khalîfah*, c'est-à-dire le « vicaire » ou le « substitut » du Christ. Seulement, on n'envisage dans ce cas qu'une seule « pierre de fondation », c'est-à-dire celle des quatre pierres de base des angles qui est posée en premier lieu, sans pousser les correspondances plus loin, alors que le symbole islamique dont il s'agit comporte ces quatre pierres de base ; la raison de cette différence est que les quatre premiers *Kholafâ* ont effectivement un rôle spécial sous le rapport de l'« histoire sacrée », tandis que, dans le Christianisme, les premiers successeurs de saint Pierre n'ont aucun caractère qui puisse, d'une façon comparable, les distinguer nettement de tous ceux qui vinrent après eux. Nous ajouterons encore que, en correspondance avec ces cinq *arkân* manifestés dans le monde terrestre et humain, la tradition islamique envisage aussi cinq *arkân* célestes ou angéliques, qui sont *Jibrîl*, *Rufaîl*, *Mikaîl*, *Isrâfîl*, et enfin *Er-Rûh* ; ce dernier, qui est identique à *Metatron* comme nous l'avons expliqué en d'autres occasions, se situe également à un niveau supérieur aux quatre autres, qui sont comme ses reflets partiels dans diverses fonctions plus particularisées ou moins principielles, et, dans le monde céleste, il est proprement *rukn el-arkân*, celui qui occupe, à la limite séparant *el-Khalq* d'*El-Haqq*, le « lieu » même par lequel seul peut s'effectuer la sortie du Cosmos.

René Guénon.

[1] Ces quatre animaux symboliques correspondent d'ailleurs aussi aux quatre *Mahârâjas* qui sont, dans les traditions hindoues et thibétaine, les régents des points cardinaux et des « quartiers » de l'espace.

[2] L'ancienne tradition égyptienne figurait, suivant une disposition toute semblable, Horus au milieu de ses quatre fils ; du reste, dans les premiers temps du Christianisme, Horus fut, en Égypte, pris très fréquemment comme un symbole du Christ.

LES LIVRES

Georges Margouliès — *La Langue et l'Écriture chinoises* (Payot, Paris). La lecture de ce livre est à recommander à tous ceux qui s'intéressent aux moyens d'expression propres à la tradition extrême-orientale, car il y a là des considérations dont « l'intérêt dépasse singulièrement les bornes d'une simple étude linguistique », comme le dit très justement l'auteur, qui a su fort heureusement se dégager des préjugés, contre l'usage d'une langue monosyllabique et surtout contre celui d'une écriture idéographique, que la plupart des sinologues partagent avec les autres Occidentaux. Il fait au contraire ressortir, non seulement les conséquences qu'entraîne dans divers domaines un mode d'expression si différent des autres, mais aussi les avantages qu'il présente sur ceux-ci à maints égards. En ce qui concerne la langue, il dénonce à la fois l'erreur des Européens qui ont prétendu que le Chinois n'a pas de grammaire, et celle de certains auteurs chinois modernes qui, sous l'influence occidentale, ont voulu constituer une grammaire sur le modèle de celle des autres langues. À propos de grammaire, nous nous permettrons seulement une petite remarque : nous ne nous expliquons pas très bien qu'on appelle « étymologie » ce qui devrait plus normalement s'appeler « morphologie », et cela nous paraît même d'autant plus fâcheux que, en fait, le monosyllabisme et l'invariabilité des mots chinois ne laissent aucune place à des considérations étymologiques proprement dites ; du moins, si l'on voulait parler d'étymologie, il faudrait plutôt réserver ce nom à l'étude de la formation et de la composition des caractères. Nous ne comprenons pas non plus pourquoi qualifier de « mots abstraits », expression qui a habituellement un tout autre sens, les images mentales qui se traduisent extérieurement par les mots, mais qui elles-mêmes, étant « dépouillées de tout revêtement sonore particulier », ne sont certes pas des mots ; il n'en est pas moins vrai, d'ailleurs, que l'écriture idéographique se rattache directement à ces images mentales, « sans avoir besoin de passer par l'intermédiaire du langage sonore comme le fait l'écriture phonétique », si bien que, dans ce cas, la forme visuelle et la forme auditive du langage, bien que se correspondant, ne sont pas dérivées l'une de l'autre ; c'est là, du reste, ce qui permet à des hommes n'ayant pas la même langue parlée de se comprendre grâce à une écriture idéographique commune. D'autre part, les idéogrammes ont, pour la langue écrite, une importance que ne peut avoir l'écriture phonétique ; et, par là même qu'ils rendent le sens des mots indépendamment de leur son, ils assurent à cette langue écrite une fixité qui ne saurait exister ailleurs. Nous ne pouvons songer à résumer ici les exposés concernant des questions telles que la formation logique des caractères et leur valeur expressive propre, ou l'influence de la langue et de l'écriture chinoises dans les domaines littéraire, historique, social, culturel et psychologique ; peut-être y aurait-il des réserves à faire sur quelques points (ainsi, il semble y avoir une tendance à oublier un peu trop que la langue d'un peuple, avant de réagir sur sa mentalité, est tout d'abord une expression de cette même mentalité, et aussi que, par suite, la correspondance ou le parallélisme existant entre les caractéristiques de la langue et celles des institutions sociales n'implique pas toujours forcément une influence par celle-là sur celles-ci), mais tout cela mérite

certainement d'être lu en entier. Il y aurait lieu d'examiner de plus près l'idée que, « possédant un instrument de pensée parfait dans leur langue même, renforcé encore par les propriétés de l'écriture idéographique, les penseurs chinois n'ont éprouvé aucun besoin de développer la méthode mathématique » ; il peut y avoir là une part de vérité, surtout si l'on conçoit les mathématiques à la façon des Occidentaux modernes ; mais d'un autre côté, s'il s'agit des mathématiques traditionnelles, on doit pourtant constater que, notamment, l'usage du symbolisme numérique est tout aussi développé en Chine qu'ailleurs, et que, par là tout au moins, les Chinois sont en réalité beaucoup moins loin de Pythagore que l'auteur ne semble le croire. L'ouvrage se termine par un examen du « problème d'une langue internationale » : étant donnée l'impossibilité d'inventer une langue artificielle comme certains l'ont tenté de nos jours, la seule solution acceptable serait « de trouver une langue écrite qui soit pour chacun la sienne tout en restant compréhensible à tous les autres », ce qui ne saurait être rendu possible que par l'emploi d'une écriture idéographique ; cela est tout à fait juste en principe, mais il nous paraît malheureusement bien douteux qu'on puisse trouver pratiquement le moyen d'adapter une telle solution aux conditions spéciales de la mentalité occidentale actuelle.

Marcel Granet — *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* (Félix Alcan, Paris). Cet ouvrage décevra sans doute ceux qui ont lu la *Pensée chinoise* du même auteur, où les sérieuses réserves qu'il y avait à faire sur les interprétations n'enlevaient du moins rien à l'importance et à l'intérêt de la documentation. Ici, M. Granet, de plus en plus fasciné en quelque sorte par le point de vue « sociologique », s'est proposé « de montrer que, dans l'ancienne Chine, pour ce qui est du mariage, ou tout au moins de certains mariages, les choses se passaient comme si les individus se trouvaient répartis en catégories indicatives de leur destin matrimonial ». C'est là une question qui peut paraître d'une portée bien restreinte pour être traitée dans un si gros volume ; ce n'est pas que certains points, comme les interdictions se rapportant à la communauté de nom et à la communauté de culte ancestral, ne méritent pas d'être étudiés, mais à la condition de se placer au point de vue traditionnel qui seul permettrait de les expliquer vraiment ; et ce n'est certes pas le cas ici, où l'on semble vouloir tout réduire en définitive à des questions de « prestations » ou d'échanges ayant un caractère quasi-commercial ! L'auteur se perd dans des détails à n'en plus finir, et son exposé, qui est déjà extraordinairement compliqué en lui-même, est encore rendu plus difficile à suivre par l'emploi de termes juridiques spéciaux dont chacun n'est pas obligé de connaître le sens. De tout cela, il ne se dégage rien de véritablement essentiel, et, pour en donner une idée, nous citerons quelques lignes extraites des conclusions : « 1° Les Chinois ont comme une division des communautés en quatre catégories. À cette organisation correspondait un régime d'alliances matrimoniales commandées par la double règle de l'exogamie et du parallélisme ; les alliances, renouvelées à chaque génération, étaient conclues entre deux sections échangistes ; elles étaient totales et redoublées ; les deux sections de la communauté formaient, réunies, un groupe clos. — 2° Au régime des alliances redoublées a succédé un régime

d'alliances à sens unique. Toujours commandé par la double règle de l'exogamie et du parallélisme, il correspond à une répartition des membres de la communauté en huit catégories, les quatre catégories de chacune des deux sections se distribuant en deux couples… ». Nous pensons que cela suffit pour qu'on puisse se rendre compte de la façon dont le sujet est traité ; et que de travail dépensé pour arriver à d'aussi insignifiants résultats !

Liou Tse Houa — *La Cosmologie des Pa Koua et l'Astronomie moderne* (Jouve et C^{ie}, Paris). Le titre de ce livre indique suffisamment le point de vue auquel se place l'auteur, surtout si l'on y joint les sous-titres qui le précisent encore : « Situation embryonnaire du Soleil et de la Lune ; prévision d'une nouvelle planète ; exposé du système scientifique universel concernant la genèse et l'évolution des mondes ». Jusqu'ici, nous avions vu surtout des Japonais se livrer à ce genre de spéculations, où l'on s'efforce d'interpréter les données traditionnelles par des considérations tirées de la science moderne ; mais, cette fois, il s'agit d'un Chinois, d'ailleurs apparemment fort « occidentalisé ». Ce n'est pas à dire, assurément, que les symboles du *Yi-king* ne soient susceptibles d'une application astronomique, aussi bien que d'un grand nombre d'autres ; mais cette application spéciale (que Philastre a peut-être eue un peu trop exclusivement en vue en faisant sa traduction) n'a elle-même rien à voir avec les conceptions scientifiques actuelles, et nous avons déjà dit bien souvent ce que nous pensons de la vanité de ce genre de rapprochements, qui procèdent surtout d'une méconnaissance de la différence profonde existant entre la science traditionnelle et la science profane. Il faut reconnaître que l'auteur a déployé une grande ingéniosité en établissant les nombreux tableaux dont son texte est accompagné ; cela ne suffit pourtant pas à nous persuader qu'il ait fait, comme lui-même semble le croire, une découverte véritablement « sensationnelle » et destinée à faire époque dans l'histoire des sciences. Ce qui est assez curieux, c'est que l'introduction et la conclusion, mais elles seules, contiennent quelques vues conformes à l'esprit traditionnel, qui ne s'accordent guère avec le reste de l'ouvrage et ne paraissent aucunement faire corps avec lui ; nous ne nous chargerons certes pas d'expliquer cette singularité.

Louis Chochod — *Huê la Mystérieuse* (Mercure de France, Paris). Malgré son titre, ce livre ne concerne pas uniquement la capitale de l'Annam, et, à côté de chapitres d'un intérêt purement local (il y en a même, à la fin, qui ne se rapportent qu'à des questions industrielles n'ayant assurément rien de « mystérieux »), il en est d'autres d'une portée beaucoup plus générale, car ils traitent de certains points de la tradition extrême-orientale. Malheureusement, l'auteur, au lieu d'apporter une explication basée sur des données authentiques, n'expose guère que son interprétation « personnelle », ce qui présente évidemment beaucoup moins d'intérêt, sauf peut-être à ses propres yeux ; et, dès le début, on peut se rendre compte qu'il confond presque entièrement le point de vue de la cosmologie traditionnelle avec celui de la physique moderne, et aussi qu'il n'a aucune idée de ce qu'est la métaphysique. Il y a pourtant, sur des choses telles que les périodes cycliques, le calendrier et les fêtes, certaines indications valables, mais dont il ne

tire pas de conséquences bien importantes ; ajoutons que la transcription des mots sous leur forme annamite est un peu déroutante pour ceux qui sont habitués à la forme chinoise, et qui sont obligés de faire un assez sérieux effort d'attention pour les reconnaître. Quant à son « essai d'interprétation rationnelle » de ce qu'il appelle assez bizarrement la « clavicule de Phuoc-Hi », c'est-à-dire des trigrammes du *Yi-king*, ce n'est réellement rien de plus qu'une simple curiosité, et son prétendu « ésotérisme graphique » ne contient aucun sens vraiment profond ; nous verrons d'ailleurs plus loin, à propos d'un autre ouvrage, d'où l'idée lui en est venue et, pour le moment, nous nous bornerons à noter que la façon dont il parle de « clefs magiques » et d'une certaine « magie transcendante » qu'il croit pouvoir identifier avec la « Théurgie » n'est, pas plus que la « rationalisation » même des symboles, de nature à inspirer confiance à ceux qui ont sur tout cela des notions tant soit peu précises. Nous passerons sur le reste, dont une bonne partie, ayant un caractère plutôt « folklorique », n'appelle aucune remarque spéciale ; mais pourquoi avoir éprouvé le besoin d'insérer, au milieu de tout cela, une sorte de « pastiche » fourmillant d'anachronismes et d'autres invraisemblances, et dont la présentation, avec des détails sur le manuscrit dont il est censé avoir été tiré, ne peut que risquer de faire mettre en doute le sérieux du livre par ceux qui ne seront pas dupes de cette fantaisie littéraire ?

Louis Chochod — *Occultisme et Magie en Extrême-Orient* (Payot, Paris). Il est évident que le mot « occultisme » ne saurait être pris ici dans son sens propre ; l'auteur l'applique indistinctement à toute doctrine qui « étudie les sciences cachées au profane », ce qui est extrêmement vague. Il faut le louer d'admettre le monothéisme originel, contrairement aux préjugés courants, et aussi de considérer la magie comme une chose entièrement différente de la religion ; mais, à côté de cela, que de confusions et de malentendus ! Il fait une distinction entre la magie ordinaire, qu'il semble réduire un peu trop à cette forme dégénérée qu'est la sorcellerie, et une « haute magie » sur la nature de laquelle il ne s'explique pas très nettement ; mais tout s'éclaire, y compris l'« ésotérisme graphique » que nous avons déjà rencontré dans son précédent ouvrage, dès que nous comprenons que, au fond, il s'est inspiré surtout de P. V. Piobb et de son *Formulaire de Haute Magie*. Nous ne connaissons que trop bien, en effet, cette tendance à ramener les symboles à n'être plus que des sortes d'« aide-mémoire » d'un caractère plus ou moins cryptographique, ou des formules schématiques d'« opérations » que l'auteur conçoit apparemment comme assez peu différentes de celles des sciences expérimentales modernes : ici, nous retombons dans une des variétés de l'occultisme proprement dit, et cela n'a certes rien d'extrême-oriental… Les deux premiers chapitres, consacrés à l'Inde, sont totalement incompréhensifs, et même, il faut bien le dire, franchement mauvais ; en effet, non seulement l'auteur s'en rapporte de confiance aux opinions des orientalistes, tout en s'étonnant un peu qu'ils soient si souvent en désaccord entre eux, mais, quand il en vient à parler de l'époque actuelle, il accueille volontiers et même avec complaisance jusqu'aux plus odieuses calomnies lancées par certains Occidentaux contre l'Inde et sa tradition ; n'insistons pas davantage, et exprimons tout simplement le regret que cette partie

ait été écrite, car elle s'imposait d'autant moins que l'inclusion de l'Inde dans l'Extrême-Orient est parfaitement injustifiable à tous les points de vue. Le reste, qui concerne la Chine et l'Indo-Chine, vaut mieux à bien des égards, parce que, là du moins, l'auteur a pu avoir une expérience directe quoique naturellement très « extérieure » ; il faut d'ailleurs, bien entendu, avoir soin de distinguer entre les faits qu'il rapporte et les interprétations particulières dont nous avons indiqué la provenance ; on y trouve aussi un peu trop de considérations qui font double emploi avec celles qui avaient déjà été exposées dans *Huê la Mystérieuse*. Le volume se termine par un chapitre sur le « Caodaïsme », contenant de curieux renseignements historiques sur cette secte d'origine toute récente, qui n'est en somme qu'un dérivé du spiritisme occidental importé en Indo-Chine ; il paraît d'ailleurs que, malgré les schismes nombreux qui s'y sont produits, la secte en question ne fait malheureusement que se répandre de plus en plus, au grand détriment de toute idée traditionnelle ; c'est là assurément un produit bien typique de l'influence européenne !

LES REVUES

— Nous avons reçu les premiers numéros, datés de novembre et décembre 1945, d'une nouvelle revue italienne intitulée *La Porta Magica* : il y est beaucoup parlé de « Tradition », mais il serait bien difficile de savoir comment on l'entend exactement, et même les divers collaborateurs ne semblent pas parfaitement d'accord, car il en est parmi eux qui ont visiblement des idées fort modernes, « scientistes » et « progressistes ». D'une façon générale, les « sciences ésotériques » dont il est question là-dedans se réduisent presque exclusivement, en fait, aux arts divinatoires, à la radiesthésie et autres choses du même genre, ce qui est assurément fort peu ésotérique en réalité, si bien que cette revue, dans son ensemble, appartient plutôt au type ordinaire des publications « occultistes ». Pourtant, au milieu de tout cela, il se trouve quelques articles qui traitent de sujets plus sérieux, comme, par exemple, « le symbolisme de la Chine antique » (c'est-à-dire surtout du *Yi-king*) ; mais pourquoi faut-il que, là encore, il ne soit guère question que du point de vue « magique » et « divinatoire », c'est-à-dire de l'application la plus inférieure de ce symbolisme ? Nous mentionnerons aussi le début d'une série d'articles sur « les emblèmes des grades du Rite Écossais » ; après d'assez bonnes considérations sur la nature du secret maçonnique, l'auteur fait preuve de connaissances historiques d'un caractère vraiment peu banal : ne va-t-il pas jusqu'à attribuer à Ashmole la constitution du système des 33 degrés, ce qui dépasse encore de beaucoup les diverses autres « légendes » que nous avions rencontrées jusqu'ici ? Il entreprend ensuite l'examen des écussons symboliques des différents grades, sans indiquer d'ailleurs d'où il les a tirés ; mais cet examen se borne à une description pure et simple, sans aucun essai d'explication, de sorte que quiconque voit les figures pourrait en somme en faire tout autant ; et encore y a-t-il dans cette description quelques inexactitudes plutôt étonnantes : ainsi, par exemple, comment est-il possible que, dans l'écusson du grade de Maître, on n'ait pas reconnu les trois outils dont Hiram fut frappé successivement ? Si l'on joint à cela

l'importance donnée à certaines particularités en quelque sorte « accidentelles » du dessin, on pourrait être tenté de douter de la « qualité » réelle de l'auteur… Nous avons remarqué encore un article sur « les secrets de la Grande Pyramide » ; mais nous devons dire que, fort heureusement, il ne s'agit cette fois que de remarques d'ordre géométrique, sans aucune allusion aux trop fameuses « prophéties » autour desquelles on fit tant de bruit il y a quelques années.

— Dans le *New Indian Antiquary* (n° de décembre 1939), sous le titre *The Reinterpretation of Buddhism*, M. A. K. Coomaraswamy examine certains des points principaux sur lesquels doit être rectifiée la conception qu'on s'était faite jusqu'ici du Bouddhisme, qui en réalité ne fut d'ailleurs tant admiré en Europe que parce qu'il avait été fort mal compris. Mrs Rhys Davids a contribué par ses récents livres à cette rectification, particulièrement en ce qui concerne l'interprétation d'*anattâ*, qui n'implique aucunement une négation de l'*Âtmâ* comme on l'a si souvent prétendu, mais qui ne peut se comprendre véritablement que par la distinction du « Grand *Âtmâ* » et du « petit *Âtmâ* », c'est-à-dire en somme du « Soi » et du « moi » (quels que soient les termes qu'on préférera adopter pour les désigner dans les langues occidentales, et parmi lesquels celui d'« âme » est surtout à éviter comme donnant lieu à d'innombrables confusions) ; et c'est du second seulement qu'il est nié qu'il possède une réalité essentielle et permanente. Quand il est dit de l'individualité, envisagée dans sa partie psychique aussi bien que dans sa partie corporelle, que « ce n'est pas le Soi », cela même suppose qu'il y a un « Soi », qui est l'être véritable et spirituel, entièrement distinct et indépendant de ce composé qui lui sert seulement de véhicule temporaire, et dont il n'est point un des éléments composants ; et en cela, au fond, le Bouddhisme ne diffère nullement du Brâhmanisme. Aussi, l'état de l'*arhat*, qui est libéré du « moi » ou du « petit *âtmâ* », ne saurait-il en aucune façon être regardé comme une « annihilation » (chose qui est d'ailleurs proprement inconcevable) ; il a cessé d'être « quelqu'un », mais, par cela même, il « est » purement et simplement ; il est vrai qu'il n'est « nulle part » (et ici Mrs Rhys Davids paraît s'être méprise sur le sens où il faut l'entendre), mais parce que le « Soi » ne saurait évidemment être soumis à l'espace, non plus qu'à la quantité ou à toute autre condition spéciale d'existence. Une autre conséquence importante est que, dans le Bouddhisme pas plus que dans le Brâhmanisme, il ne peut y avoir place pour une « prétendue réincarnation » : le « moi », étant transitoire et impermanent, cesse d'exister par la dissolution du composé qui le constituait, et alors il n'y a rien qui puisse réellement se « réincarner » ; l'« Esprit » seul peut être conçu comme « transmigrant », ou comme passant d'une « habitation » à une autre, mais précisément parce qu'il est, en lui-même, essentiellement indépendant de toute individualité et de tout état contingent. — Cette étude se termine par un examen du sens du mot *bhû*, pour lequel Mrs Rhys Davids a insisté trop exclusivement sur l'idée de « devenir », bien que celle-ci y soit d'ailleurs souvent contenue en effet, et sur celui du mot *jhânâ* (en sanscrit *dhyâna*), qui n'est pas « méditation », mais « contemplation », et qui, étant un état essentiellement actif, n'a rien de commun avec une « expérience mystique » quelconque.

Études Traditionnelles — N° 255, p. 385-389, octobre-novembre 1946

MONOTHÉISME ET ANGÉLOLOGIE

Ce que nous avons dit dans notre dernier article permet de comprendre quelle est la nature de l'erreur qui est susceptible de donner naissance au polythéisme : celui-ci, qui n'est en somme que le cas le plus extrême de l'« association[1] », consiste à admettre une pluralité de principes considérés comme entièrement indépendants, alors qu'ils ne sont et ne peuvent être en réalité que des aspects plus ou moins secondaires du Principe suprême. Il est évident que ce ne peut être là que la conséquence d'une incompréhension de certaines vérités traditionnelles, celles précisément qui se rapportent aux aspects ou aux attributs divins ; une telle incompréhension est toujours possible chez des individus isolés et plus ou moins nombreux, mais sa généralisation, correspondant à un état d'extrême dégénérescence d'une forme traditionnelle en voie de disparition, a sans doute été beaucoup plus rare en fait qu'on ne le croit d'ordinaire. En tout cas, aucune tradition, quelle qu'elle soit, ne saurait, en elle-même, être polythéiste ; c'est renverser tout ordre normal que de supposer un polythéisme à l'origine, suivant les vues « évolutionnistes » de la plupart des modernes, au lieu de n'y voir que la simple déviation qu'il est en réalité. Toute tradition véritable est essentiellement monothéiste ; pour parler d'une façon plus précise, elle affirme avant tout l'unité du Principe suprême[2], dont tout est dérivé et dépend entièrement, et c'est cette affirmation qui, dans l'expression qu'elle revêt spécialement dans les traditions à forme religieuse, constitue le monothéisme proprement dit ; mais, sous réserve de cette explication nécessaire pour éviter toute confusion de points de vue, nous pouvons en somme étendre sans inconvénient le sens de ce terme de monothéisme pour l'appliquer à toute affirmation de l'unité principielle. D'autre part, quand nous disons que c'est le monothéisme qui est ainsi nécessairement à l'origine, il va de soi que cela n'a rien de commun avec l'hypothèse d'une prétendue « simplicité primitive » qui n'a sans doute jamais existé[3] ; il suffit d'ailleurs, pour éviter toute méprise à cet égard, de remarquer que le monothéisme peut inclure tous les développements possibles sur la multiplicité des attributs divins, et aussi que l'angélologie, qui est étroitement connexe de cette considération des attributs, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, occupe effectivement une place

[1] Il y a « association » dès qu'on admet que quoi que ce soit, en dehors du Principe, possède une existence lui appartenant en propre ; mais naturellement, de là au polythéisme proprement dit, il peut y avoir de multiples degrés.

[2] Quand il s'agit véritablement du Principe suprême, il faudrait, en toute rigueur, parler de « non-dualité », l'unité, qui en est d'ailleurs une conséquence immédiate, se situant seulement au niveau de l'Être ; mais cette distinction, tout en étant de la plus grande importance au point de vue métaphysique, n'affecte en rien ce que nous avons à dire ici, et, de la même façon que nous pouvons généraliser le sens du terme « monothéisme », nous pouvons aussi et corrélativement, pour simplifier le langage, ne parler que d'unité du Principe.

[3] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XI. — Il est assez difficile de comprendre, par ailleurs, comment certains peuvent croire à la fois à la « simplicité primitive » et au polythéisme originel, et pourtant il en est ainsi : c'est là encore un curieux exemple des innombrables contradictions de la mentalité moderne.

importante dans les formes traditionnelles où le monothéisme s'affirme de la façon la plus explicite et la plus rigoureuse. Il n'y a donc là aucune incompatibilité, et même l'invocation des anges, à la condition de les regarder uniquement comme des « intermédiaires célestes », c'est-à-dire en définitive, suivant ce que nous avons déjà exposé, comme représentant ou exprimant tels ou tels aspects divins dans l'ordre de la manifestation informelle, est parfaitement légitime et normale au regard du plus strict monothéisme.

Nous devons signaler aussi, à ce propos, certains abus du point de vue « historique », ou soi-disant tel, cher à tant de nos contemporains, et notamment en ce qui concerne la théorie des « emprunts » dont nous avons déjà eu à parler en diverses autres occasions. En effet, nous avons vu assez souvent des auteurs prétendre, par exemple, que les Hébreux ne connurent pas l'angélologie avant la captivité de Babylone et qu'ils l'empruntèrent purement et simplement aux Chaldéens ; nous en avons vu d'autres soutenir que toute angélologie, où qu'elle se rencontre, tire invariablement son origine du Mazdéisme. Il est assez clair que de semblables assertions supposent implicitement qu'il ne s'agit là que de simples « idées », au sens moderne et psychologique de ce mot, ou de conceptions sans fondement réel, alors que, pour nous comme pour tous ceux qui se placent au point de vue traditionnel, il s'agit au contraire de la connaissance d'un certain ordre de réalité ; on ne voit pas du tout pourquoi une telle connaissance devrait avoir été « empruntée » par une doctrine à une autre, tandis qu'on comprend fort bien qu'elle soit, également et au même titre, inhérente à l'une aussi bien qu'à l'autre, parce que toutes deux sont des expressions d'une seule et même vérité. Des connaissances équivalentes peuvent et doivent même se retrouver partout ; et, quand nous parlons ici de connaissances équivalentes, nous voulons dire par là qu'il s'agit au fond des mêmes connaissances, mais présentées et exprimées de façons différentes pour s'adapter à la constitution particulière de telle ou telle forme traditionnelle[1]. On peut dire en ce sens que l'angélologie ou son équivalent, quel que soit le nom par lequel on le désignera plus spécialement, existe dans toutes les traditions ; et, pour en donner un exemple, il est à peine besoin de rappeler que les *Dêvas*, dans la tradition hindoue, sont en réalité l'exact équivalent des anges dans les traditions judaïque, chrétienne et islamique. Dans tous les cas, redisons-le encore, ce dont il s'agit peut être défini comme étant la partie d'une doctrine traditionnelle qui se réfère aux états informels ou supra-individuels de la manifestation, soit d'une façon simplement théorique, soit en vue d'une réalisation effective de ces états[2]. Il est évident que c'est là quelque chose qui, en soi, n'a pas le moindre rapport avec un polythéisme quelconque, même si, comme nous l'avons dit, le polythéisme peut n'être qu'un résultat de son incompréhension ; mais ceux qui croient qu'il existe des traditions polythéistes, lorsqu'ils parlent d'« emprunts » comme ceux dont nous

[1] Nous avons fait allusion précédemment aux rapports qui existent entre l'angélologie et les langues sacrées des différentes traditions ; c'est là un exemple très caractéristique de l'adaptation dont il s'agit.

[2] On peut citer, comme exemple du premier cas, la partie de la théologie chrétienne qui se rapporte aux anges (et d'ailleurs, d'une façon plus générale, l'exotérisme ne peut naturellement se placer ici qu'à ce seul point de vue théorique), et, comme exemple du second, la « Kabbale pratique » dans la tradition hébraïque.

avons donné des exemples tout à l'heure, semblent bien vouloir suggérer par là que l'angélologie ne représenterait qu'une « contamination » du polythéisme dans le monothéisme même ! Autant vaudrait dire, parce que l'idolâtrie peut naître d'une incompréhension de certains symboles, que le symbolisme lui-même n'est qu'un dérivé de l'idolâtrie ; ce serait là un cas tout à fait similaire, et nous pensons que cette comparaison suffit pleinement à faire ressortir toute l'absurdité d'une telle façon d'envisager les choses.

Pour terminer ces remarques destinées à compléter notre précédente étude, nous citerons ce passage de Jacob Bœhme, qui, avec la terminologie qui lui est particulière et sous une forme peut-être un peu obscure comme il arrive souvent chez lui, nous paraît exprimer correctement les rapports des anges avec les aspects divins : « La création des anges a un début, mais les forces desquelles ils ont été créés n'ont jamais connu de début, mais assistaient à la naissance de l'éternel commencement… Ils sont issus du Verbe révélé, de la nature éternelle, ténébreuse, ignée et lumineuse, du désir de la divine révélation, et ont été transformés en images « créaturées » (c'est-à-dire fragmentées en créatures isolées)[1] ». Et, ailleurs, Bœhme dit encore : « Chaque prince angélique est une propriété sortie de la voix de Dieu, et porte le grand nom de Dieu[2] ». M. A. K. Coomaraswamy, citant cette dernière phrase et la rapprochant de divers textes se rapportant aux « Dieux », tant dans la tradition grecque que dans la tradition hindoue, ajoute ces mots qui s'accordent entièrement avec ce que nous venons d'exposer : « Nous avons à peine besoin de dire qu'une telle multiplicité de Dieux n'est pas un polythéisme, car tous sont les sujets angéliques de la Suprême Déité dont ils tirent leur origine et en laquelle, comme il est si souvent rappelé, ils redeviennent un[3] ».

René Guénon.

[1] *Mysterium Magnum*, VIII, 1.
[2] *De Signatura Rerum*, XVI, 5. — Au sujet de la première création « sortie de la voix de Dieu », cf. *Aperçus sur l'Initiation*, p. 304-305.
[3] *What is Civilization ?* dans *Albert Schweitzer Festschrift*. — M. Coomaraswamy mentionne aussi, à ce propos, l'identification que Philon fait des anges aux « Idées » entendues au sens platonicien, c'est-à-dire en somme aux « Raisons Éternelles » qui sont contenues dans l'entendement divin, ou, suivant le langage de la théologie chrétienne, dans le Verbe envisagé en tant que « lieu des possibles ».

Études Traditionnelles — N° 255, p. 414-419, octobre-novembre 1946

« RASSEMBLER CE QUI EST ÉPARS »

Dans un de nos récents ouvrages[1], à propos du *Ming-tang* et de la *Tien-ti-Houei*, nous avons cité une formule maçonnique d'après laquelle la tâche des Maîtres consiste à « répandre la lumière et rassembler ce qui est épars ». En fait, le rapprochement que nous faisions alors portait seulement sur la première partie de cette formule[2] ; quant à la seconde partie, qui peut sembler plus énigmatique, comme elle a dans le symbolisme traditionnel des connexions très remarquables, il nous paraît intéressant de donner à ce sujet quelques indications qui n'avaient pu trouver place en cette occasion.

Pour comprendre aussi complètement que possible ce dont il s'agit, il convient de se reporter avant tout à la tradition vêdique, qui est plus particulièrement explicite à cet égard : suivant celle-ci, en effet, « ce qui est épars », ce sont les membres du *Purusha* primordial qui fut divisé au premier sacrifice accompli par les *Dêvas* au commencement, et dont naquirent, par cette division même, tous les êtres manifestés[3]. Il est évident que c'est là une description symbolique du passage de l'unité à la multiplicité, sans lequel il ne saurait effectivement y avoir aucune manifestation ; et l'on peut déjà se rendre compte par là que le « rassemblement de ce qui est épars », ou la reconstitution du *Purusha* tel qu'il était « avant le commencement », s'il est permis de s'exprimer ainsi, c'est-à-dire dans l'état non-manifesté, n'est pas autre chose que le retour à l'unité principielle. Ce *Purusha* est identique à *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits », ceux-ci étant tous issus de lui-même et étant par conséquent regardés en un certain sens comme sa « progéniture[4] » ; il est aussi *Vishwakarma*, c'est-à-dire le « Grand Architecte de l'Univers », et, en tant que *Vishwakarma*, c'est lui-même qui accomplit le sacrifice en même temps qu'il en est la victime[5] ; et, si l'on dit qu'il est sacrifié par les *Dêvas*, cela ne fait aucune différence en réalité, car les *Dêvas* ne sont en somme rien d'autre que les « puissances » qu'il porte en lui-même[6].

Nous avons déjà dit, à diverses reprises, que tout sacrifice rituel doit être regardé comme une image de ce premier sacrifice cosmogonique ; et, dans tout sacrifice aussi, comme l'a fait remarquer M. Coomaraswamy, « la victime, ainsi que les *Brâhmanas* le montrent avec évidence, est une représentation du sacrifiant,

[1] *La Grande Triade*, p. 116, note 1.
[2] La devise de la *Tien-ti-houei* dont il s'agissait est en effet celle-ci : « Détruire l'obscurité (*tsing*), restaurer la lumière (*ming*). »
[3] Voir *Rig-Vêda*, X, 90.
[4] Le mot sanscrit *prajâ* est identique au latin *progenies*.
[5] Dans la conception chrétienne du sacrifice, le Christ est aussi à la fois la victime et le prêtre par excellence.
[6] En commentant le passage de l'hymne du *Rig-Vêda* mentionné ci-dessus dans lequel il est dit que c'est « par le sacrifice que les *Dêvas* offrirent le sacrifice », Sâyana dit que « les *Dêvas* sont les formes du souffle (*prânarûpâ*) de *Prajâpati* ». — Cf. ce que nous disons d'autre part au sujet des anges ; il est bien entendu que, en tout ceci, il s'agit toujours d'aspects du Verbe divin, auquel s'identifie en définitive l'« Homme Universel ».

ou, comme l'expriment les textes, elle *est* le sacrifiant lui-même ; en accord avec la loi universelle suivant laquelle l'initiation (*dîkshâ*) est une mort et une renaissance, il est manifeste que « l'initié est l'oblation » (*Taittirîya Samhitâ*, VI, 1, 4, 5), « la victime est substantiellement le sacrifiant lui-même » (*Aitarêya Brâhmana*, II, 11)[1] ». Ceci nous ramène directement au symbolisme maçonnique du grade de Maître, dans lequel l'initié s'identifie en effet à la victime ; on a d'ailleurs souvent insisté sur les rapports de la légende d'Hiram avec le mythe d'Osiris de sorte que, quand il est question de « rassembler ce qui est épars », on peut penser aussitôt à Isis rassemblant les membres dispersés d'Osiris ; mais précisément, au fond, la dispersion des membres d'Osiris est la même chose que celle des membres de *Purusha* ou de *Prajâpati* : ce ne sont là, pourrait-on dire, que deux versions de la description du même processus cosmogonique dans deux formes traditionnelles différentes. Il est vrai que, dans le cas d'Osiris et dans celui d'Hiram, il ne s'agit plus d'un sacrifice, du moins explicitement, mais d'un meurtre ; mais cela même n'y change rien essentiellement, car c'est véritablement la même chose qui est envisagée ainsi sous deux aspects complémentaires, comme un sacrifice sous son aspect « dêvique », et comme un meurtre sous son aspect « asurique »[2] ; nous nous contentons de signaler ce point en passant, car nous ne pourrions y insister sans entrer dans de trop longs développements, étrangers à la question que nous avons en vue présentement.

De même encore, dans la Kabbale hébraïque, bien qu'il ne soit plus question proprement ni de sacrifice ni de meurtre, mais plutôt d'une sorte de « désintégration » dont les conséquences sont d'ailleurs les mêmes, c'est de la fragmentation du corps de l'*Adam Qadmon* qu'a été formé l'Univers avec tous les êtres qu'il contient, de sorte que ceux-ci sont comme des parcelles de ce corps, et que leur « réintégration » dans l'unité apparaît comme la reconstitution même de l'*Adam Qadmon*. Celui-ci est l'« Homme Universel », et *Purusha*, suivant un des sens de ce mot, est aussi l'« Homme » par excellence ; c'est donc bien toujours exactement de la même chose qu'il s'agit en tout cela. Ajoutons à ce propos, avant d'aller plus loin, que, le grade de Maître représentant, virtuellement tout au moins, le terme des « petits mystères », ce qu'il faut envisager dans ce cas est proprement la réintégration au centre de l'état humain ; mais on sait que le même symbolisme est toujours applicable à des niveaux différents, en vertu des correspondances qui existent entre eux[3], de sorte qu'il peut être rapporté soit à un monde déterminé, soit à tout l'ensemble de la manifestation universelle ; et la réintégration dans l'« état primordial », qui d'ailleurs est aussi « adamique », est comme une figure de la

[1] *Atmayajna : Self sacrifice*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° de février 1942.

[2] Cf. aussi, dans les mystères grecs, le meurtre et le démembrement de *Zagreus* par les Titans ; on sait que ceux-ci sont l'équivalent des *Asuras* de la tradition hindoue. Il n'est peut-être pas inutile de remarquer, d'autre part, que le langage courant lui-même applique le même mot « victime » dans le cas du sacrifice et dans celui du meurtre.

[3] C'est de la même façon que, dans le symbolisme alchimique, il y a correspondance entre le processus de l'« œuvre au blanc » et celui de l'« œuvre au rouge », si bien que le second reproduit en quelque sorte le premier à un niveau supérieur.

réintégration totale et finale, bien qu'elle ne soit encore en réalité qu'une étape sur la voie qui mène à celle-ci.

Dans l'étude que nous avons citée plus haut, M. Coomaraswamy dit que « l'essentiel, dans le sacrifice, est en premier lieu de diviser, et en second lieu de réunir » ; il comporte donc les deux phases complémentaires de « désintégration » et de « réintégration » qui constituent le processus cosmique dans son ensemble : le *Purusha*, « étant un, devient plusieurs, et étant plusieurs, il redevient un ». La reconstitution du *Purusha* est opérée symboliquement, en particulier, dans la construction de l'autel vêdique, qui comprend dans ses différentes parties une représentation de tous les mondes[1] ; et le sacrifice, pour être correctement accompli, demande une coopération de tous les arts, ce qui assimile le sacrifiant à *Vishwakarma* lui-même[2]. D'autre part, comme toute action rituelle, c'est-à-dire en somme toute action vraiment normale et conforme à l'« ordre » (*rita*), peut être regardée comme ayant en quelque sorte un caractère « sacrificiel », suivant le sens étymologique de ce mot (de *sacrum facere*), ce qui est vrai pour l'autel vêdique l'est aussi, d'une certaine façon et à quelque degré, pour toute construction édifiée conformément aux règles traditionnelles, celle-ci procédant toujours en réalité d'un même « modèle cosmique », ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions[3]. On voit que ceci est en rapport direct avec un symbolisme « constructif » comme celui de la Maçonnerie ; et d'ailleurs, même au sens le plus immédiat, le constructeur rassemble bien effectivement des matériaux épars pour en former un édifice qui, s'il est vraiment ce qu'il doit être, aura une unité « organique », comparable à celle d'un être vivant, si l'on se place au point de vue microcosmique, ou à celle d'un monde, si l'on se place au point de vue macrocosmique.

Il nous reste encore à parler quelque peu, pour terminer, d'un symbolisme d'un autre genre, qui peut sembler très différent quant aux apparences extérieures, mais qui pourtant n'en a pas moins, au fond, une signification équivalente : il s'agit de la reconstitution d'un mot à partir de ses éléments littéraux pris d'abord isolément[4]. Pour le comprendre, il faut se souvenir que le vrai nom d'un être n'est pas autre chose, au point de vue traditionnel, que l'expression de l'essence même de cet être ; la reconstitution du nom est donc, symboliquement, la même chose que celle de l'être lui-même. On sait aussi le rôle que jouent les lettres, dans un symbolisme tel que celui de la Kabbale, en ce qui concerne la création ou la manifestation universelle ; on pourrait dire que celle-ci est formée par les lettres séparées, qui correspondent à la multiplicité de ses éléments, et que, en réunissant ces lettres, on la ramène par là même à son Principe, si toutefois cette réunion est opérée de façon

[1] Voir *Janua Cœli*, dans le numéro de janvier-février 1946.
[2] Cf. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 26.
[3] Les rites de fondation d'un édifice comportent d'ailleurs généralement un sacrifice ou une oblation au sens strict de ces mots ; en Occident même, une certaine forme d'oblation s'est maintenue jusqu'à nos jours dans les cas où la pose de la première pierre est accomplie selon les rites maçonniques.
[4] Ceci correspond naturellement, dans le rituel maçonnique, au mode de communication des « mots sacrés ».

à reconstituer effectivement le nom du Principe[1]. À ce point de vue, « rassembler ce qui est épars » est la même chose que « retrouver la Parole perdue », car, en réalité et dans son sens le plus profond, cette « Parole perdue » n'est autre que le véritable nom du « Grand Architecte de l'Univers ».

René Guénon.

[1] Tant qu'on reste dans la multiplicité de la manifestation, on ne peut qu'« épeler » le nom du Principe, en discernant le reflet de ses attributs dans les créatures où ils ne s'expriment que d'une façon fragmentaire et dispersée. — Le Maçon qui n'est pas parvenu au grade de Maître est encore incapable de « rassembler ce qui est épars », et c'est pourquoi il « ne sait qu'épeler ».

LES LIVRES

Albert Lantoine — *Les Sociétés secrètes actuelles en Europe et en Amérique* (Presses Universitaires de France, Paris). Ce petit volume, qui était prêt à paraître en 1940, mais dont la sortie a été retardée de cinq ans par les événements, fait partie d'une collection qui est manifestement destinée au « grand public », ce qui explique son caractère quelque peu superficiel. Il s'y trouve cependant une très louable distinction entre « sociétés secrètes initiatiques » et « sociétés secrètes politiques », d'où sa division en deux parties « n'ayant de commun entre elles que la similitude de leurs étiquettes ». Quant à dire que les premières se distinguent des autres en ce que « la solidarité n'y est pas d'ordre sentimental, mais d'ordre spirituel », cela est assurément juste, mais insuffisant, d'autant plus que le « spirituel » semble bien n'être conçu ici que comme une simple affaire de « pensée », ce qui est fort loin du véritable point de vue initiatique ; en tout cas, la question est beaucoup plus complexe en fait, et nous nous permettrons de renvoyer à ce que nous en avons dit dans nos *Aperçus sur l'Initiation*. D'un autre côté, il nous est absolument impossible de partager certaines vues sur une prétendue opposition entre la religion et tout ce qui a un caractère secret en général et initiatique en particulier ; une distinction nette entre l'exotérisme et l'ésotérisme suffit à remettre chaque chose à sa place et à faire disparaître toute opposition, car la vérité est qu'il s'agit de deux domaines entièrement différents. — La première partie débute par un court chapitre sur les « petites sociétés initiatiques », dont l'absence n'aurait rien fait perdre à l'ouvrage, car les quelques renseignements qu'il contient sont empruntés à des sources fort profanes, et, de plus, il s'y trouve une phrase plutôt malheureuse qui paraît admettre les prétentions des organisations pseudo-initiatiques de tout genre : ce n'est certes pas parce qu'un groupement pratique un simulacre ou une parodie d'initiation qu'il a « le droit de se dire initiatique » ! Ajoutons tout de suite que le chapitre sur le Compagnonnage, bien que ne renfermant rien d'inexact, est aussi d'une regrettable insuffisance ; est-ce parce qu'on le regarde plutôt comme une « chose du passé », donc « inactuelle », qu'on n'a pas jugé à propos de lui accorder un peu plus de place dans ce livre ? Ce qu'il y a de plus intéressant et de mieux fait, c'est certainement le résumé de l'histoire de la Maçonnerie en Europe et plus particulièrement en France, et cela se comprend sans peine, puisque c'est là en quelque sorte la « spécialité » de l'auteur ; mais ce qui concerne les origines est terriblement simplifié ; et pourquoi toujours cette sorte de crainte de remonter au delà de 1717 ? Quant à la Maçonnerie américaine, il est visible que l'auteur n'en a qu'une connaissance assez incomplète ; pour les hauts grades, notamment, il semble ignorer jusqu'à l'existence de tout ce qui n'est pas le Rite Écossais Ancien et Accepté, qui est pourtant bien loin d'être le plus répandu dans les pays anglo-saxons… On trouvera aussi dans ce livre, pour l'Amérique, quelques indications historiques sur les *Odd Fellows* et les *Knights of Pythias*, ainsi que sur certaines associations de nègres dont le caractère est assez mal défini : ici encore, nous retrouvons la fâcheuse tendance à croire qu'il suffit que l'admission des membres s'accompagne de « cérémonies » pour qu'il soit permis de parler d'initiation. — La seconde partie,

consacrée aux « sociétés secrètes politiques », passe en revue, pour l'Europe, les sociétés irlandaises, les *Comitadjis* de Macédoine, les *Oustachis* de Croatie ; pour l'Amérique, les « Chevaliers de Colomb », l'« Ordre des Hiberniens », le *Ku-Klux-Klan* (dont il n'est d'ailleurs dit que fort peu de chose), les sociétés juives, et quelques autres organisations de moindre importance. — La conclusion a un ton « détaché », voire même quelque peu sceptique, qui est plutôt décevant ; mais, somme toute, il est peut-être à peu près inévitable qu'il en soit ainsi chez ceux qui, sous l'état actuel des organisations initiatiques occidentales, n'ont pas réussi à découvrir ce qu'est véritablement l'initiation.

John Charpentier — *L'Ordre des Templiers* (« La Colombe », Paris). L'auteur de ce livre a publié précédemment quelques romans dans lesquels il fait jouer aux Templiers, ou à leurs continuateurs réels ou supposés, un rôle qui semble témoigner d'idées plutôt singulières sur ce sujet ; aussi craignions-nous de retrouver encore ici des fantaisies de même genre, mais heureusement il n'en est rien : il s'agit cette fois d'une étude historique sérieusement faite, ce qui vaut certainement beaucoup mieux. Ce qui est seulement à regretter, et d'autant plus que c'est là le côté le plus intéressant de la question, c'est qu'il est à peu près impossible de comprendre quelle est la pensée exacte de l'auteur en ce qui concerne l'ésotérisme des Templiers : à l'origine, il n'y aurait eu chez eux « aucun ésotérisme » (mais la chevalerie elle-même, d'une façon générale, n'avait-elle pas cependant un certain caractère initiatique ?) ; il se serait donc introduit plus tard, mais d'où serait-il venu ? De l'Orient sans doute ; pourtant, de leurs relations avec les Ismaéliens, ils n'auraient guère recueilli que l'idée d'une certaine hiérarchie de grades (qu'on semble d'ailleurs confondre ici avec les fonctions) et celle d'un « universalisme pacifiste » (sic) qui est peut-être, en fait, la conception de l'Empire telle que Dante l'exposa. En discutant la question de la prétendue « hérésie » des Templiers, M. Charpentier utilise largement les articles de MM. Probst-Biraben et Maitrot de la Motte-Capron ; comme nous avons déjà examiné ceux-ci en détail, nous n'y reviendrons pas. Il ne croit pas qu'ils aient été réellement hérétiques, mais il admet qu'ils aient pu être « gnostiques » ; il fait d'ailleurs remarquer très justement, à ce propos, que « sous cette étiquette se trouvent rassemblées bien des notions hétéroclites, sans rapport les unes avec les autres, et parfois même inconciliables », et qu'au surplus « on ne possède guère sur le gnosticisme d'autres renseignements que ceux qui ont été fournis par ses adversaires ». Mais voici maintenant où les choses se compliquent étrangement : d'une part, c'est au gnosticisme valentinien que « les Templiers se rattachent lointainement » ; d'autre part, « pour parler du gnosticisme des Templiers, il faudrait qu'il eût existé une Gnose active à l'époque où ils vécurent », ce qui n'est pas. Par surcroît, il ne devait pas s'agir d'une doctrine, car « on n'en a recueilli aucun témoignage probant », et les Templiers « ne se sont faits propagandistes (?) que d'idées sociales et politiques fondées sur la solidarité ». Pourtant, il y aurait eu chez eux une transmission orale (mais sur quoi portait-elle ?), et, finalement, il se trouve qu'ils possédaient un ésotérisme d'origine pythagoricienne, sans qu'on puisse deviner d'où ni comment ils l'avaient reçu ; il est vraiment bien difficile de s'y reconnaître

dans tout cela ! Nous ne comprenons pas très bien non plus comment on peut penser que le « Johannisme » procède, non de saint Jean l'Évangéliste, mais de saint Jean-Baptiste ; mais, pour ce qui est du Pythagorisme, nous signalerons que c'est peut-être dans les relations des Templiers avec les corporations de constructeurs (qui ne sont mentionnées ici qu'incidemment) qu'on pourrait trouver la clef de l'énigme… Dans un dernier chapitre, il est question de la Maçonnerie « templière », qui est « liquidée » d'une façon vraiment bien sommaire (et notons en passant le curieux lapsus qui a fait écrire « Magnus Grecus » pour « Naymus Grecus »), puis des Néo-Templiers de Fabré-Palaprat ; et ici nous avons éprouvé un bien vif étonnement en nous voyant nommé parmi ceux qui ont « accrédité la thèse selon laquelle Larménius aurait bien été le légitime successeur de Molay » ! Or, autant que nous puissions nous en souvenir, nous n'avons jamais écrit nulle part un seul mot sur cette question ; et, en tout cas, nous serions d'autant moins tenté de soutenir cette thèse que nous ne sommes même pas du tout certain que ledit Larménius ait existé réellement, car nous tenons pour extrêmement suspect tout ce qui (y compris l'« alphabet secret ») provient d'une source néo-templière ; nous espérons qu'on voudra bien, à l'occasion, tenir compte de cette rectification.

Jean Mallinger. — *Pythagore et les Mystères* (Éditions Niclaus, Paris). Quand on sait que l'auteur de ce livre fut un des promoteurs de la *F. U. D. O. S. I.*, dont nous avons eu à parler récemment, certaines choses, qui autrement pourraient paraître plutôt énigmatiques, s'éclairent d'un jour très particulier. Ainsi, on s'explique sans peine la dédicace à la mémoire du chef des « Pythagoriciens de Belgique » ; ceux-ci, en effet, sont constitués en un « Ordre d'Hermès Trismégiste » (dénomination qui n'a certes rien de spécifiquement pythagoricien), lequel fut un des premiers à adhérer à la susdite *F. U. D. O. S. I.* Ainsi encore, ce qui s'appelle normalement « état primordial » est appelé ici « état ancien et primitif » ; or c'est là, non pas une simple bizarrerie de langage comme pourrait le croire un lecteur non averti, mais une façon discrète de faire allusion au titre d'une organisation maçonnique irrégulière dont M. Mallinger est un des dignitaires ; et s'il eût appartenu à telle autre organisation du même genre, il eût sans aucun doute dit de même « état primitif et originel » ! Une curieuse sortie contre le « tablier de peau », qui ne s'appuie d'ailleurs que sur une confusion entre deux choses tout à fait différentes au point de vue symbolique, semble bien aussi n'être due en réalité qu'à un désir de se singulariser vis-à-vis de la Maçonnerie régulière… Quant au fond même de l'ouvrage, la partie proprement historique, c'est-à-dire la biographie de Pythagore, faite d'après les « sources » connues, n'apporte en somme rien de bien nouveau ; peut-être les faits y sont-ils présentés parfois d'une façon un peu « tendancieuse », par exemple quand on attribue à Pythagore un souci très moderne de « propagande », ou quand on décrit l'organisation de son Ordre d'une façon qui donne à penser que le point de vue « social » y était comme l'aboutissement de tout le reste. Dans la seconde partie, il est question d'abord des différentes sortes de mystères qui existaient, en Grèce et ailleurs, au temps de Pythagore, puis des mystères pythagoriciens ; là encore, on sent que l'exposé est influencé dans une certaine mesure par l'idée que l'auteur se fait de l'initiation, idée qui est fortement

teintée d'« humanitarisme » et dans laquelle les « pouvoirs » jouent aussi un rôle important. À la façon dont il parle d'un « retour à Pythagore », il est bien à craindre, malgré ce qu'il dit ailleurs de la « chaîne apostolique » (*sic*) et de la nécessité d'un « rite immuable et traditionnel », qu'il ne soit encore de ceux qui croient qu'une transmission continue et sans interruption n'est pas indispensable à la validité de l'initiation ; et, quand il parle de la « permanence de l'Ordre » et de « ses pulsations encore sensibles aujourd'hui », il est permis de se demander comment il l'entend au juste, surtout quand on a vu tant d'occultistes s'imaginer qu'une « chaîne » initiatique peut se perpétuer tout simplement « en astral » !

Jean de Kerdéland — *De Nostradamus à Cagliostro* (Éditions Self, Paris). Ce petit volume est écrit d'un bout à l'autre sur un ton de moquerie « voltairienne » que nous croyions passé de mode, et qui est extrêmement désagréable ; l'auteur ne veut voir partout que « charlatanisme » et « duperie », ce qui est un moyen très commode et très simple d'écarter tout ce qui peut être gênant pour son « rationalisme ». La première partie, qui est la plus longue, débute par une sorte de « vie romancée » de Nostradamus, suivie de ce qui a la prétention d'être un examen de ses « prophéties » ; naturellement, il n'est pas difficile de présenter le tout de façon à donner au lecteur ordinaire l'impression qu'il ne s'agit que d'une imposture « monumentale », sauf « pour quelques rares instants » où l'on veut bien admettre que Nostradamus se montra « un philanthrope sincère et un réformateur convaincu ». Où M. de Kerdéland n'a pas tout à fait tort, c'est quand il critique les récents commentateurs de Nostradamus ; mais, malheureusement, ses critiques sont toutes superficielles et ne portent guère, et, par surcroît, il a cru « faire de l'esprit » en les entremêlant de multiples « quiproquos » de fort mauvais goût et dont le ridicule n'atteint en définitive que leur auteur… — Des trois personnages dont il est question dans le livre, le comte de Saint-Germain, tout en passant aussi pour un « charlatan », est peut-être le moins maltraité ; nous retrouvons d'ailleurs là, à peu près textuellement, un certain nombre d'anecdotes que nous avions déjà rencontrées dans un autre ouvrage dont nous avons parlé il y a quelque temps (n° de mai 1946). — Mais c'est surtout à Cagliostro que M. de Kerdéland s'en prend avec le plus d'acharnement ; sans être aucunement de ceux qui le considèrent comme un « Maître », il est permis de voir en lui autre chose qu'un vulgaire aventurier, mais, bien entendu, à la condition de ne pas nier de parti pris, en l'attribuant fort aimablement à « la Bêtise des hommes » (la majuscule n'est pas de nous), tout ce qui dépasse la conception la plus grossière et la plus étroitement bornée de la « vie ordinaire » !

LES REVUES

— Le *New Indian Antiquary* (n° d'avril 1940) a publié une importante étude de M. Coomaraswamy, intitulée *Akimchannâ : selfnaughting*, qui se rapporte encore à un sujet connexe de la question d'*anattâ*, et traité surtout ici au point de vue du parallélisme qui existe à cet égard entre les doctrines bouddhique et chrétienne. L'homme a deux *âtmâs*, au sens qui a été indiqué précédemment, l'un rationnel et

mortel, l'autre spirituel et qui n'est en aucune façon conditionné par le temps ou l'espace ; c'est le premier qui doit être « anéanti », ou dont l'homme doit parvenir à se libérer par la connaissance même de sa véritable nature. Notre être réel n'est aucunement engagé dans les opérations de la pensée discursive et de la connaissance empirique (par lesquelles la philosophie veut ordinairement prouver la validité de notre conscience d'être, ce qui est proprement antimétaphysique) ; et c'est à cet « esprit » seul, distingué du corps et de l'âme, c'est-à-dire de tout ce qui est phénoménal et formel, que la tradition reconnaît une liberté absolue, qui, s'exerçant à l'égard du temps aussi bien que de l'espace, implique nécessairement l'immortalité. Nous ne pouvons résumer les nombreuses citations établissant aussi nettement que possible que cette doctrine est chrétienne aussi bien que bouddhique (on peut dire que, en fait, elle est universelle), ni les textes précisant plus spécialement la conception d'*âkimchannâ* sous sa forme bouddhique ; nous signalerons seulement que l'anonymat est envisagé comme un aspect essentiel d'*âkimchannâ*, ce qui est en rapport direct avec ce que nous avons nous-même exposé (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, où nous avons d'ailleurs mentionné l'article dont il est question présentement) sur le sens supérieur de l'anonymat et sur son rôle dans les civilisations traditionnelles.

— Dans le *New Indian Antiquary* également (n° de juin 1943), le même auteur, dans un article sur *Unâtiriktan and Atyarichyata*, montre, par l'étude du sens de ces termes et de l'emploi qui en est fait dans les textes vêdiques, que *Prajâpati*, comme Producteur et Régent des êtres manifestés, doit être regardé comme « une syzygie de principes conjoints, masculin et féminin », qui sont représentés symboliquement comme un « plein » et un « vide », et qui sont aussi mis en correspondance avec le Soleil et la Lune. Ceci est en rapport, notamment, avec le symbolisme du « vaisseau plein » ou du « vase d'abondance », dont le Graal est une des formes, et dont le caractère « solaire » est plus particulièrement manifeste dans le rituel hindou.

— Dans la *Review of Religion* (n° de novembre 1941), M. Coomaraswamy consacre une note à *The « E » at Delphi*, qu'il explique en connexion avec les rites initiatiques et avec la question « qui es-tu ? » posée à celui qui se présente à la « porte solaire ». Le « Connais-toi toi-même » (*gnôthi seauton*) doit être interprété, à cet égard, comme une expression indirecte de cette question posée par Apollon ou le dieu « solaire », et le *E*, équivalent à *ei* selon Plutarque, donne la réponse sous une forme énigmatique : « Tu es », c'est-à-dire : « Ce que Tu es (le Soleil), je le suis » ; aucune autre réponse véritable ne pourrait en effet être donnée par quiconque est, comme il est dit dans le *Jaiminîya Upanishad Brâhmana* (I, 6, 1), « qualifié pour entrer en union avec le Soleil ».

— Dans la même revue (n° de janvier 1942), sous le titre *Eastern Religions and Western Thought*, M. Coomaraswamy, à propos d'un volume publié par Sir S. Radhakrishnan, fait ressortir les concordances qui existent entre toutes les formes de la tradition, qu'elles soient orientales ou occidentales, et qui sont telles que les textes de n'importe quel « dialecte du langage de l'esprit » peuvent être employés

pour expliquer et éclairer ceux d'un autre, indépendamment de toute considération de temps ou de lieu. En même temps, il montre aussi, par des exemples portant sur des points précis, que Sir S. Radhakrishnan a malheureusement, « par éducation ou par tempérament, une mentalité beaucoup plus européenne qu'indienne », allant jusqu'à accepter sans hésitation l'idée moderne de « progrès » avec toutes ses conséquences, et à vouloir expliquer des choses telles que l'organisation des castes, non par la doctrine hindoue, mais par les actuelles théories « sociologiques ». Il ne faut pas oublier que ce qui distingue essentiellement l'Orient de l'Occident moderne, c'est que « l'Orient conserve encore consciemment les bases métaphysiques de la vie, tandis que l'Occident moderne est à peu près complètement ignorant de la métaphysique traditionnelle (qu'il confond avec la « philosophie » comme le fait Radhakrishnan lui-même), et est en même temps activement et consciemment antitraditionnel ».

— Dans la même revue encore (n° de novembre 1942), *On Being in One's Right Mind*, par M. Coomaraswamy également, est une explication du véritable sens du terme grec *metanoia*, qu'on rend communément et très insuffisamment par « repentir », et qui exprime en réalité un changement de *noûs*, c'est-à-dire une métamorphose intellectuelle. C'est là aussi, au fond, le sens originel du mot « conversion », qui implique une sorte de « retournement » dont la portée dépasse de beaucoup le domaine simplement « moral » où on en est venu à l'envisager presque exclusivement ; *metanoia* est une transformation de l'être tout entier, passant « de la pensée humaine à la compréhension divine ». Toutes les doctrines traditionnelles montrent que le « mental » dans l'homme est double, suivant qu'on le considère comme tourné vers les choses sensibles, ce qui est le mental pris dans son sens ordinaire et individuel, ou qu'on le transpose dans un sens supérieur, où il s'identifie à l'*hêgemôn* de Platon ou à l'*antaryâmî* de la tradition hindoue ; la *metanoia* est proprement le passage conscient de l'un à l'autre, d'où résulte en quelque sorte la naissance d'un « nouvel homme » ; et la notion et la nécessité de cette *metanoia* sont, avec des formulations diverses, mais équivalentes en réalité, unanimement affirmées par toutes les traditions.

— Dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies* (n° de février 1942), M. A. K. Coomaraswamy a publié une importante étude, *Atmayajna : Self-sacrifice,* dont l'idée principale, justifiée par de multiples références aux textes traditionnels, est, comme on aura déjà pu le comprendre par les citations que nous en faisons par ailleurs, que tout sacrifice est en réalité un « sacrifice de soi-même », par identification du sacrifiant à la victime ou à l'oblation. D'autre part, le sacrifice étant l'acte rituel par excellence, tous les autres participent de sa nature et s'y intègrent en quelque sorte, si bien que c'est lui qui détermine nécessairement tout l'ensemble de la structure d'une société traditionnelle, où tout peut être considéré par là même comme constituant un véritable sacrifice perpétuel. Dans cette interprétation sacrificielle de la vie, les actes, ayant un caractère essentiellement symbolique, doivent être traités comme des supports de contemplation (*dhiyâlamba*), ce qui suppose que toute pratique implique et inclut une théorie

correspondante. Il est impossible de résumer tout ce qui est dit, à cette occasion, sur l'*Agnihotra*, sur le *Soma*, sur le « meurtre du Dragon » (symbolisant la domination du « moi » par le « Soi »), sur la signification de certains termes techniques importants, sur la survivance « folklorique » des rites traditionnels, et sur bien d'autres questions encore. Nous nous contenterons de reproduire quelques passages se rapportant plus particulièrement à la conception traditionnelle de l'action : « Les actes de toutes sortes sont réduits à leurs paradigmes ou archétypes, et rapportés par là à Celui dont procède toute action ; quand la notion que « c'est moi qui suis l'agent » a été surmontée et que les actes ne sont plus « nôtres », quand nous ne sommes plus « quelqu'un », alors ce qui est fait ne peut pas plus affecter notre essence qu'il n'affecte l'essence de Celui dont nous sommes les organes ; c'est en ce sens seulement, et non en essayant vainement de ne rien faire, que la chaîne causale du destin peut être brisée… Si le sacrifice est en dernière analyse une opération intérieure, cela n'implique aucune dépréciation des actes physiques qui sont les supports de la contemplation. La priorité de la vie contemplative ne détruit pas la validité réelle de la vie active, de même que, dans l'art, la primauté de l'*actus primus* libre et imaginatif ne supprime pas l'utilité de l'*actus secundus* manuel… Il est vrai que, comme le maintient le *Vêdânta*, aucun moyen n'est capable de faire atteindre à l'homme sa fin ultime, mais il ne faut jamais oublier que les moyens sont préparatoires à cette fin ».

— Dans la même revue (n° d'août 1944), une étude de Doña Luisa Coomaraswamy, *The Perilous Bridge of Welfare*, se rapporte, comme son titre l'indique, au symbolisme du pont, qui se retrouve sous une forme ou sous une autre dans toutes les traditions. Nous nous bornons pour le moment à la mentionner sans y insister davantage, car, ayant l'intention de consacrer à ce sujet un article spécial, nous aurons par là même l'occasion d'y revenir plus amplement.

— Le *Journal of the American Oriental Society* (supplément au n° d'avril-juin 1944) a publié deux études de M. Coomaraswamy, dont la première est intitulée : *Recollection, Indian and Platonic* ; il s'agit de la « réminiscence » platonicienne et de son équivalent dans les traditions hindoue et bouddhique. Cette doctrine, suivant laquelle ce que nous appelons « apprendre » est en réalité « se souvenir », implique que notre « connaissance » n'est que par participation à l'omniscience d'un principe spirituel immanent, de même que le beau est tel par participation à la Beauté, et que tout être est une participation à l'Être pur. Cette omniscience est corrélative de l'omniprésence intemporelle ; il ne saurait donc être question d'une « prescience » du futur comme tel, par laquelle notre destinée serait décrétée arbitrairement, et c'est de cette fausse conception que proviennent toutes les confusions à ce sujet. Il n'y a là pas plus de connaissance du futur que du passé, mais seulement celle d'un « maintenant » ; l'expérience de la durée est incompatible avec l'omniscience, et c'est pourquoi le « moi » empirique est incapable de celle-ci. D'autre part, dans la mesure où nous sommes capables de nous identifier avec le « Soi » omniscient, nous nous élevons au-dessus des enchaînements d'événements qui constituent la destinée ; ainsi cette même doctrine

de la connaissance par participation est inséparablement liée à la possibilité de la libération des couples d'opposés, dont le passé et le futur, l'« ici » et le « là » ne sont que des cas particuliers. Comme l'a dit Nicolas de Cusa, « le mur du Paradis où Dieu réside est fait de ces contraires, entre lesquels passe la voie étroite qui en permet l'accès » ; en d'autres termes, notre voie passe à travers le « maintenant » et le « nulle part » dont aucune expérience empirique n'est possible, mais le fait de la « réminiscence » nous assure que la Voie est ouverte aux compréhenseurs de la Vérité. — La seconde étude, *On the One and Only Transmigrant*, est en quelque sorte une explication de la parole de Shankarâchârya suivant laquelle « il n'y a véritablement pas d'autre transmigrant (*samsârî*) qu'*Îshwara* ». Le processus de l'existence contingente ou du devenir, dans quelque monde que ce soit, est une « réitération de mort et de naissance » ; la Délivrance (*Moksha*) est proprement la libération de ce devenir. Dans la doctrine traditionnelle, il n'est aucunement question de « réincarnation », à moins qu'on ne veuille entendre simplement par là la transmission des éléments du « moi » individuel et temporel du père à ses descendants. La transmigration est tout autre chose : quand un être meurt, le « Soi », qui est d'ordre universel, transmigre (*samsarati*), c'est-à-dire qu'il continue à animer des existences contingentes, dont les formes sont prédéterminées par l'enchaînement des causes médiates. La Délivrance n'est pas pour notre « moi », mais pour ce « Soi » qui ne devient jamais « quelqu'un », c'est-à-dire qu'elle n'est pour nous que quand nous ne sommes plus nous-mêmes, en tant qu'individus, mais que nous avons réalisé l'identité exprimée par la formule upanishadique « tu es Cela » (*Tat twam asi*). Cette doctrine n'est d'ailleurs nullement particulière à l'Inde, comme le montrent de nombreux textes appartenant à d'autres formes traditionnelles ; ici comme dans le cas de la « réminiscence », il s'agit d'une doctrine qui fait véritablement partie de la tradition universelle.

Études Traditionnelles — N° 256, p. 433-436, décembre 1946

MAÇONS ET CHARPENTIERS

Il y a toujours eu, parmi les initiations de métier, une sorte de querelle de préséance entre les maçons et tailleurs de pierre et les charpentiers ; et, si l'on envisage les choses, non pas sous le rapport de l'importance actuelle de ces deux professions dans la construction des édifices, mais sous celui de leur ancienneté respective, il est bien certain que les charpentiers peuvent effectivement revendiquer le premier rang. En effet, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, les constructions, d'une façon très générale, furent en bois avant d'être en pierre, et c'est ce qui explique que, dans l'Inde notamment, on ne retrouve aucune trace de celles qui remontent au-delà d'une certaine époque. De tels édifices étaient évidemment moins durables que ceux qui sont construits en pierre ; aussi l'emploi du bois correspond-il, chez les peuples sédentaires, à un état de moindre fixité que celui de la pierre, ou, si l'on veut, à un moindre degré de « solidification », ce qui est bien en accord avec le fait qu'il se rapporte à une étape antérieure dans le cours du processus cyclique[1].

Cette remarque, si simple qu'elle puisse paraître en elle-même, est fort loin d'être sans importance pour la compréhension de certaines particularités du symbolisme traditionnel : c'est ainsi que, dans les plus anciens textes de l'Inde, toutes les comparaisons se référant au symbolisme constructif sont toujours empruntées au charpentier, à ses outils et à son travail ; et *Vishwakarma*, le « Grand Architecte » lui-même, est désigné aussi par le nom de *Twashtri*, qui est littéralement le « Charpentier ». Il va de soi que le rôle de l'architecte (*sthapati*, qui d'ailleurs est primitivement le maître charpentier) n'est en rien modifié par-là, puisque, sauf l'adaptation exigée par la nature des matériaux employés, c'est toujours du même « archétype » ou du même « modèle cosmique » qu'il doit s'inspirer, et cela qu'il s'agisse de la construction d'un temple ou d'une maison, de celle d'un char ou d'un navire (et, dans ces derniers cas, le métier de charpentier n'a jamais rien perdu de son importance première, du moins jusqu'à l'emploi tout moderne des métaux qui représente le dernier degré de la « solidification »[2]). Évidemment aussi, que certaines parties de l'édifice soient réalisées en bois ou en pierre, cela ne change rien, sinon à leur forme extérieure, du moins à leur signification symbolique : peu importe à cet égard, par exemple, que l'« œil » du dôme, c'est-à-dire son ouverture centrale, soit recouvert par une pièce de bois ou par une pierre travaillée d'une certaine façon, l'une et l'autre constituant également et dans un sens identique le « couronnement » de

[1] Voir les considérations que nous avons exposées à ce sujet dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, notamment chap. XXI et XXII. — Naturellement, le changement dont il s'agit ne peut pas être regardé comme s'étant produit simultanément chez tous les peuples, mais il y a toujours là des étapes correspondantes dans le cours de l'existence de ceux-ci.

[2] Il est bien entendu que des métiers tels que ceux du charron et du menuisier doivent être regardés comme n'étant que des particularisations ou des « spécialisations » ultérieures de celui du charpentier, qui, dans son acception la plus générale, qui est en même temps la plus ancienne, comprend tout ce qui concerne le travail du bois.

l'édifice, suivant ce que nous avons exposé dans de précédentes études ; et à plus forte raison en est-il de même pour les pièces de la charpente qui sont demeurées telles après que la pierre a été substituée au bois pour la plus grande partie de la construction, comme les poutres qui, partant de cet « œil » du dôme, représentent les rayons solaires avec toutes leurs correspondances symboliques[1]. On peut donc dire que le métier du charpentier et celui du maçon, parce qu'ils procèdent en définitive d'un même principe, fournissent deux langages pareillement appropriés à l'expression des mêmes vérités d'ordre supérieur ; la différence n'est qu'une simple question d'adaptation secondaire, comme l'est toujours la traduction d'une langue dans une autre ; mais, bien entendu, quand on a affaire à un certain symbolisme déterminé, comme dans le cas des textes traditionnels de l'Inde auxquels nous faisions allusion plus haut, il faut, pour en comprendre entièrement le sens et la valeur, savoir d'une façon précise quel est, de ces deux langages, celui auquel il se rapporte proprement.

À ce propos, nous signalerons un point qui nous paraît avoir une importance toute particulière : on sait que, en grec, le mot *hulê* signifie primitivement « bois », et qu'il est en même temps celui qui sert à désigner le principe substantiel ou la *materia prima* du Cosmos, et aussi par une application dérivée de celle-là, toute *materia secunda*, c'est-à-dire tout ce qui joue en un sens relatif, dans tel ou tel cas, un rôle analogue à celui du principe substantiel de toute manifestation[2]. Ce symbolisme, suivant lequel ce dont le monde est fait est assimilé au bois, est d'ailleurs très général dans les plus anciennes traditions, et, par ce que nous venons de dire, il est facile d'en comprendre la raison par rapport au symbolisme constructif : en effet, dès lors que c'est du « bois » que sont tirés les éléments de la construction cosmique, le « Grand Architecte » doit être regardé avant tout comme un « maître charpentier », comme il l'est effectivement en pareil cas, et comme il est naturel qu'il le soit là où les constructeurs humains, dont l'art, au point de vue traditionnel, est essentiellement une « imitation » de celui du « Grand Architecte », sont eux-mêmes des charpentiers[3]. Il n'est pas sans importance non plus, en ce qui concerne plus spécialement la tradition chrétienne, de remarquer, comme l'a fait

[1] Si même, plus tard encore, ces poutres sont remplacées dans certains cas par des « nervures » en pierre (et nous pensons surtout ici aux voûtes gothiques), cela encore ne change rien au symbolisme. — En anglais, le mot *beam* signifie à la fois « rayon » et « poutre », et comme M. Coomaraswamy l'a fait remarquer en diverses occasions, ce double sens n'a assurément rien de fortuit ; il est malheureusement intraduisible en français, où cependant, par contre, on parle couramment des « rais » ou des « rayons » d'une roue, qui jouent par rapport au moyeu de celle-ci le même rôle que les poutres en question par rapport à l'« œil » du dôme.

[2] Il est assez curieux que, en espagnol, le mot *madera*, dérivé directement de *materia*, soit encore employé pour désigner le bois, et même plus spécialement le bois de charpente.

[3] Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter que, au 22^{e} degré de la Maçonnerie écossaise, qui représente, suivant l'interprétation hermétique, « la préparation des matériaux nécessaires au Grand Œuvre », ces matériaux sont figurés, non par les pierres comme dans les grades qui constituent l'initiation proprement maçonnique, mais par le bois de construction : on pourrait donc voir dans ce grade, quelle que puisse être en fait son origine historique, comme une sorte de « vestige » de l'initiation des charpentiers, d'autant plus que la hache, qui en est le symbole ou l'attribut principal, est essentiellement un outil de charpentier. — Il faut d'ailleurs remarquer que le symbolisme de la hache est ici tout différent de celui, beaucoup plus énigmatique, suivant lequel, dans la *Craft Masonry*, elle est associée à la « pierre cubique à pointe », et dont nous avons donné l'explication dans un précédent article (*Un hiéroglyphe du Pôle*, dans le n^{o} de mai 1937). Il convient de rappeler aussi, d'autre part, la relation symbolique que la hache a, d'une façon générale, avec le *vajra* (cf. nos articles sur *Les pierres de foudre*, dans le n^{o} de mai 1929, et sur *Les armes symboliques*, dans le n^{o} d'octobre 1936).

déjà M. Coomaraswamy, qu'on peut facilement comprendre par là que le Christ devait apparaître comme le « fils du charpentier » ; les faits historiques, comme nous l'avons dit bien souvent, ne sont en somme qu'un reflet de réalités d'un autre ordre, et c'est cela seul qui leur donne toute la valeur dont ils sont susceptibles ; aussi y a-t-il là un symbolisme beaucoup plus profond qu'on ne le pense d'ordinaire (si tant est que l'immense majorité des Chrétiens aient même encore, si vaguement que ce soit, l'idée qu'il puisse y avoir là un symbolisme quelconque). Que d'ailleurs ce ne soit là qu'une filiation apparente, cela même est encore exigé par la cohérence du symbolisme, puisqu'il s'agit en cela de quelque chose qui n'est en rapport qu'avec l'ordre extérieur de la manifestation, et non point avec l'ordre principiel ; c'est de la même façon exactement que, dans la tradition hindoue, *Agni*, en tant qu'il est l'*Avatâra* par excellence, a aussi *Twashtri* pour père adoptif lorsqu'il prend naissance dans le Cosmos ; et comment pourrait-il en être autrement quand ce Cosmos lui-même n'est pas autre chose, symboliquement, que l'œuvre même du « maître charpentier » ?

René Guénon.

LES LIVRES

Ananda K. Coomaraswamy — *Figures of Speech or Figures of Thought* (Luzac and Co., London). Ce volume est un nouveau recueil d'études « sur la vue traditionnelle ou normale de l'art » constituant une deuxième série qui fait suite à *Why exhibit Works of Art ?* dont nous avons parlé il y a quelque temps (n° de juin-juillet 1946). La plupart des chapitres qui le composent avaient déjà paru précédemment en articles séparés dans diverses publications, et il en est un certain nombre que nous avons signalés alors ; pour ceux-là, nous nous bornerons donc à renvoyer aux numéros de la revue où il en a été question. — Dans le premier chapitre, qui donne son titre au volume, M. Coomaraswamy proteste de nouveau contre la conception « esthétique » et contre la prétention de l'appliquer à l'interprétation et à l'appréciation de l'art des autres époques et des autres peuples : tandis que ceux-ci voyaient avant tout dans l'art un certain genre de connaissance, les modernes l'ont réduit à n'être plus qu'une affaire de sentiment, et ils ont inventé une théorie de l'art qui, au lieu d'être une « rhétorique » au sens où l'entendaient les anciens, n'est plus à proprement parler qu'une « sophistique ». C'est ainsi que ce qui était autrefois de véritables « figures de pensée », c'est-à-dire des symboles adéquats aux idées qu'il s'agissait d'exprimer, n'est plus regardé aujourd'hui que comme de simples « figures de mots », uniquement destinées à provoquer certaines émotions ; et ce qui est vrai à cet égard pour les arts de la parole peut être étendu à toutes les autres formes de l'art, qui ont été également vidées de toute signification réelle. Au lieu de s'efforcer de comprendre les œuvres d'art, c'est-à-dire en somme de les prendre comme les « supports de contemplation » qu'elles doivent être normalement, les modernes n'y recherchent plus que l'occasion de ce qu'ils appellent un « plaisir esthétique désintéressé », ce qui est d'ailleurs une contradiction dans les termes ; et c'est en partant de cette façon de voir qu'ils enseignent ce qu'ils prétendent être l'« histoire de l'art », mais qui n'a en réalité aucun rapport avec ce à quoi ils veulent ainsi appliquer leur propre conception comme si elle avait été celle de tous les hommes. La conception traditionnelle, à laquelle il faudrait nécessairement revenir pour pouvoir comprendre l'art des autres peuples, est expliquée ici à l'aide de références tirées surtout de Platon (qui n'est d'ailleurs en cela que l'interprète de la *Philosophia perennis*) et de la doctrine hindoue, et dont la comparaison montre bien que cette conception fut partout et toujours la même, en Occident aussi bien qu'en Orient. — Vient ensuite *The Mediaeval Theory of Beauty* (voir n^{os} d'octobre 1935 et d'octobre 1938). — *Ornament* (voir n° de mai 1946). — *Ars sine scientia nihil* (voir également n° de mai 1946). — *The Meeting of Eyes* est une note sur certains portraits, et notamment des portraits du Christ, dont les yeux semblent toujours regarder directement le spectateur, quelque position qu'il occupe, et le suivre lorsqu'il se déplace (avec référence plus particulière à ce que Nicolas de Cusa dit à ce sujet dans son *De visione Dei*). Il ne s'agit pas là d'un effet en quelque sorte accidentel, mais d'une véritable nécessité de l'iconographie : « si les yeux d'un Dieu qui voit tout doivent être représentés vraiment et correctement, ils doivent apparaître comme voyant tout » ; et ainsi cet effet est un exemple de l'*integritas sive perfectio* dont saint

Thomas d'Aquin fait une des conditions de la beauté. — *Shaker Furniture* montre, d'après un ouvrage publié récemment sous ce titre, les résultats obtenus, au point de vue de l'art, par une communauté qui s'efforça d'appliquer à toutes choses les principes de la doctrine chrétienne, et comment de simples menuisiers, en fabriquant des meubles aussi parfaitement adaptés que possible à leur usage et dont l'ornementation excluait toute superfluité, retrouvèrent spontanément une conception conforme à la « vue normale de l'art » et en particulier à celle du Christianisme médiéval, alors que l'imitation voulue de l'art des autres époques n'arrive jamais à en produire que de véritables caricatures. — *Literary Symbolism* explique, avec de nombreux exemples à l'appui, le fait que les mots ont une signification simultanément sur plusieurs « niveaux de référence » différents, ce qui rend possible et valable leur emploi figuré ou plus précisément symbolique, « le symbolisme adéquat pouvant être défini comme la représentation d'une réalité sur un certain niveau de référence par une réalité correspondante sur un autre ». Seulement, pour comprendre le langage traditionnel des symboles, il faut bien se garder de toute interprétation « subjective » ; il s'agit là de quelque chose qui ne s'improvise pas et dont l'étude, pour de multiples raisons, est même loin d'être aisée ; et il ne faut pas oublier que ce langage est en réalité « la langue universelle, et universellement intelligible, dans laquelle les plus hautes vérités ont toujours été exprimées ». — Dans *Intention*, l'auteur défend la méthode de critique des œuvres d'art qui prend en considération le rapport de l'intention au résultat, ou, en d'autres termes, qui examine si l'artiste a bien réalisé ce qu'il s'est proposé de faire. Quant à la critique de l'intention elle-même, elle n'a rien à voir avec la valeur de l'œuvre d'art comme telle, et elle ne peut procéder que d'un point de vue, moral ou autre, qui diffère entièrement de celui de l'appréciation artistique. — *Imitation, Expression, and Participation* (voir n° de mai 1946). — *The Intellectual Operation in Indian Art* (voir n° de décembre 1935). — *The Nature of Buddhist Art* (voir n° de mars 1938). — *Samvêga, « Aesthetic Shock »*, est l'explication d'un terme pâli employé fréquemment pour désigner « le choc ou l'étonnement qui peut être ressenti quand la perception d'une œuvre d'art devient une expérience sérieuse », fournissant le point de départ à une réflexion qui peut amener dans l'être un changement profond ; les effets d'un tel choc ne peuvent d'ailleurs s'expliquer entièrement qu'en faisant appel à la doctrine platonicienne et indienne de la « réminiscence ». — *An Early Passage on Indian Painting* est un texte de l'*Atthasâlinî* répondant à la question : « Comment la pensée produit-elle ses divers effets » et où de nombreux termes techniques sont introduits par une sorte de jeu de mot sur *chitta*, « pensée », et *chitta* (en sanscrit : *chitrâ*), « peinture ». — *Some References to Pictorial Relief* est une comparaison de plusieurs textes grecs et indiens dans lesquels il est parlé en termes presque identiques de la représentation du relief en peinture. — *Primitive Mentality* est le texte anglais de l'étude parue ici même dans le numéro spécial *sur le Folklore (août-septembre-octobre 1939).* — Dans *Notes on « Savage » Art*, il est montré, par des citations de deux ouvrages concernant l'art de la Nouvelle-Guinée et celui des îles Marquises, à quel point, chez ces peuples soi-disant « sauvages », tout le travail des artisans avait un caractère strictement traditionnel et rituel, avant que l'influence européenne n'y soit

venue tout détruire sous prétexte de « civilisation ». — *Symptom, Diagnosis, and Regimen* (voir n° de mai 1946). — Enfin, *On the Life of Symbols* qui termine le volume, est la traduction de la conclusion de l'ouvrage de Walter Andrae, *Die ionische Säule, Bauform oder Symbol ?* où il est encore insisté sur la valeur symbolique qu'avait essentiellement à l'origine tout ce qu'on ne regarde plus aujourd'hui que comme simple « ornement », parce qu'on a oublié ou méconnu la signification profonde qui en faisait proprement « l'image d'une vérité spirituelle ».

Ananda K. Coomaraswamy — *The Religious Basis of the Forms of Indian Society. — Indian Culture and English Influence. — East and West* (Orientalia, New York). M. Coomaraswamy a réuni dans cette brochure trois études distinctes, dans la première desquelles il s'est proposé de montrer, par l'exemple de l'Inde, comment, « dans un ordre social traditionnel, les institutions représentent une application des doctrines métaphysiques à des circonstances contingentes », de telle sorte que tout y a une raison d'être, non pas simplement biologique ou psychologique, mais véritablement métaphysique. Il examine successivement à ce point de vue le quadruple but de la vie humaine (*purushârtha*), l'institution des quatre *âshramas*, la notion de *dharma* avec tout ce qu'elle implique, et enfin, en connexion avec le *swadharma*, l'institution des castes, avec le caractère de « vocation » qu'y revêt essentiellement l'exercice de toute profession quelle qu'elle soit, ainsi que le caractère sacré et rituel qu'a nécessairement toute activité là où les castes elles-mêmes sont considérées comme « nées du Sacrifice », si bien que le point de vue profane ne s'y rencontre nulle part, et que la vie tout entière y apparaît comme l'accomplissement d'un rituel dans lequel il n'est rien qui soit dépourvu de signification. — Dans la seconde étude, l'auteur, après avoir tout d'abord cité diverses critiques adressées à la civilisation moderne par des Occidentaux eux-mêmes aussi bien que par des Orientaux, fait ressortir les effets destructeurs qu'a inévitablement l'influence européenne dans un pays qui, comme l'Inde, possède encore une civilisation traditionnelle ; et ces effets ne s'exercent pas seulement dans le domaine proprement intellectuel, mais tout aussi bien dans l'ordre social lui-même, où l'influence dont il s'agit tend avant tout à renverser l'organisation dans laquelle, comme il a été dit tout à l'heure, toute profession est proprement une « vocation », organisation qui, ainsi que l'a très justement fait remarquer A. M. Hocart, est effectivement incompatible avec le système industriel de l'Occident moderne. C'est contre la conception même de la vie impliquée par ce système qu'il est nécessaire de réagir en premier lieu si l'on veut éviter une catastrophe irrémédiable ; et il n'est certes pas souhaitable de continuer, sous prétexte de « progrès », à avancer dans la même direction quand on se trouve au bord d'un précipice. — Enfin, dans la dernière étude, M. Coomaraswamy expose que l'antithèse de l'Orient et de l'Occident, telle qu'elle se présente actuellement, ne doit pas être entendue en un sens simplement géographique, mais qu'elle est, en réalité, celle de l'esprit traditionnel et de l'esprit moderne, ce qui est, au fond, une question de temps beaucoup plus que de lieux, puisque, tant que l'Occident eut une civilisation normale et comparable à toutes les autres, une telle opposition ne pouvait exister en aucune façon. Pour faire disparaître cette opposition, la bonne

volonté et la « philanthropie » ne suffisent certes pas, surtout dans un état de choses où ce qui est considéré comme « bon » ou comme « mauvais » manque également de principe et n'est basé en définitive que sur une conception toute quantitative de la vie ; ce qu'il faut avant tout, c'est la compréhension, car c'est par là seulement que tout peut être résolu, y compris les questions politiques et économiques qui ne sont, en réalité, que les plus extérieures et les moins importantes. Ici, l'auteur revient à la conception de la « vocation », c'est-à-dire de la détermination des occupations, non par un choix arbitraire ou par des considérations de profit ou d'ambition, mais par la propre nature de chacun, permettant par là même à tout homme de travailler à sa propre perfection en même temps qu'à celle des produits de son métier ; le problème de la restauration de cette conception, qui devrait être résolu en premier lieu pour sortir du désordre actuel, ne peut l'être que par la compréhension des principes sur lesquels repose l'organisation traditionnelle des castes. Il va de soi, d'ailleurs, qu'un effort de rapprochement ne peut venir que du côté de l'Occident, puisque c'est celui-ci qui a abandonné les normes autrefois communes, tandis que l'Orient y adhère encore en grande majorité ; et c'est seulement avec cet Orient traditionnel que l'Occident pourrait coopérer, tandis que, avec l'Orient modernisé, il ne pourrait jamais qu'être en rivalité. Quand l'Occident aura retrouvé son « Soi », qui est aussi le « Soi » de tous les autres hommes, le problème de comprendre l'Orient aura été résolu en même temps, et il ne restera plus que la tâche de mettre en pratique ce qui aura été compris ; l'autre terme de l'alternative est une réduction du monde entier à l'état présent de l'Europe ; il s'agit finalement de choisir entre un mouvement délibérément dirigé vers une destinée prévue, et une soumission passive à une inexorable fatalité.

Walter Shewring — *Art in Christian Philosophy* (The Sower Press, Plainfield, New Jersey). Cette brochure constitue un excellent résumé de la doctrine chrétienne de l'art, principalement telle qu'elle a été exposée par saint Thomas d'Aquin : partant de la définition donnée par celui-ci, l'auteur insiste sur le fait que l'art est avant tout une chose intellectuelle, bien qu'il implique aussi la volonté, sans quoi l'œuvre d'art ne serait jamais réalisée ; la volonté de l'artiste joue ici le rôle d'une cause efficiente, mais la cause formelle est l'idée conçue dans son intellect. D'autre part, l'art, qui est proprement ce par quoi l'artiste travaille, *habitus* intellectuel permanent ou verbe intérieur conçu intelligiblement, concerne la fabrication de toutes choses, et non pas seulement de telle ou telle classe particulière de choses comme le pensent généralement les modernes. Un autre point essentiel, c'est que l'homme comme artiste imite Dieu en tant qu'il est l'Artiste par excellence, et que le Verbe divin, « par qui toutes choses ont été faites », est le véritable archétype du verbe ou de l'idée résidant dans l'esprit de l'artiste humain. Quant au but de l'art, il est la production de choses utiles, mais à la condition d'entendre cette utilité dans son sens le plus large, comme s'appliquant à tout ce qui peut servir d'une façon quelconque les fins de l'homme, spirituellement aussi bien que matériellement. Après une digression sur la beauté, qui doit être considérée comme un « transcendantal », et non comme une prérogative spéciale des œuvres d'art, l'auteur passe à ce qu'il appelle très justement les « aberrations modernes »,

opposées à cette conception normale de l'art, et il termine en envisageant la possibilité d'un « retour à la norme » au point de vue plus spécial du Catholicisme. Nous n'aurions de réserves à faire que sur un point : tout en reconnaissant naturellement la conformité de la conception chrétienne avec toute vue traditionnelle de l'art, M. Shewring paraît avoir une tendance à revendiquer comme proprement chrétien tout ce qui, en réalité, est traditionnel au sens universel de ce mot ; on pourrait même se demander s'il ne va pas jusqu'à attribuer à la « raison naturelle » tout ce qui n'est pas le Christianisme, alors qu'au contraire toute tradition, quelle qu'elle soit, a au même titre le caractère surnaturel et supra-humain, sans quoi elle ne mériterait nullement ce nom et ne dépasserait pas le niveau de la simple « philosophie » profane. Tant que M. Shewring s'en tient au domaine de sa propre forme traditionnelle, ce qu'il dit est parfait, mais sans doute est-il encore assez loin de concevoir l'unité essentielle de toutes les traditions, et c'est dommage, car cela lui permettrait assurément de donner aux idées qu'il expose une tout autre ampleur et d'en étendre considérablement la portée par la reconnaissance de leur valeur vraiment universelle.

LES REVUES

— On nous a communiqué quelques numéros d'une revue intitulée *France-Orient*, publiée dans l'Inde, et où, parmi des articles dont la plupart sont purement littéraires ou même politiques, nous avons eu la surprise d'en trouver, sous la rubrique « Lettres orientales », quelques-uns qui présentent un tout autre caractère. Nous voulons parler surtout d'articles signés Alain Daniélou, qui se rapportent aux sciences et aux arts traditionnels de l'Inde, et dans lesquels, sans toucher directement au côté proprement métaphysique de la doctrine, l'auteur fait preuve de connaissances fort intéressantes et s'inspire d'un esprit véritablement traditionnel. Dans *La science des symboles et les principes de l'art religieux hindou* (n° d'octobre 1944), il insiste sur la nécessité, « pour comprendre les bases de l'art traditionnel hindou, de connaître d'abord le sens des symboles qu'il emploie » ; et cette compréhension « implique une connaissance profonde des lois qui régissent l'Univers ». Après avoir expliqué comment la science des symboles « fait partie de l'interprétation cosmologique des textes vêdiques », il donne divers exemples de son application à l'iconographie, parmi lesquels la description de *Kâlî*, qui est, comme il le dit « l'une des déités hindoues le plus souvent mal comprises ». — Dans *La théorie hindoue de l'expression musicale* (n° de décembre 1944), M. Daniélou, après avoir expliqué l'incompatibilité d'ordre technique qui existe entre la musique modale et la musique harmonique, donne un aperçu des effets qui peuvent être obtenus par la première, y compris son application thérapeutique. « Comme toutes les sciences hindoues, la science musicale est essentiellement l'application au monde des sons d'une théorie métaphysique des nombres et de leurs correspondances ; la théorie musicale hindoue n'est expérimentale que dans ses limitations, jamais dans ses principes ». Viennent ensuite quelques considérations particulièrement dignes de remarque sur la « spirale des sons » et la théorie des *shrutis*, ainsi que sur le principe des correspondances, par l'utilisation

duquel « la science hindoue des sons dépasse de beaucoup la science moderne ». L'auteur paraît d'ailleurs s'être « spécialisé » surtout dans l'étude de la musique orientale, car on annonce d'autre part la publication d'un ouvrage de lui, *Introduction à l'étude des gammes musicales*, basé sur les mêmes principes traditionnels. *La danse classique hindoue* (n° de février 1945) expose succinctement les principes de cet art d'après le *Nâtya-Shâstra* et l'*Abbinaya-Darpana*. — *L'alphabet sanscrit et la langue universelle* (n° d'avril-mai 1945) est peut-être le plus important des articles de M. Daniélou, ou du moins de ceux dont nous avons eu connaissance, car il apporte des données vraiment inédites sur le *Mahêshwara-Sûtra* et la valeur symbolique des lettres de l'alphabet sanscrit. Nous ne pouvons songer à le résumer ici, et nous nous contenterons de signaler les considérations sur la manifestation de la parole, qui « reproduit le procédé même de la manifestation universelle », et sur le « langage vrai », constitué par « des sons dont les rapports forment une représentation exacte en mode vibratoire de certains principes, de certaines entités cosmiques qui, descendant graduellement dans le manifesté, se subdivisent indéfiniment en « mots », correspondant exactement aux formes changeantes du monde naturel » ; « ce langage vrai reste toujours l'étalon sur lequel peuvent se mesurer les langues parlées qui en sont les formes plus ou moins corrompues et qui ne sont belles, intelligibles, que dans la mesure où elles restent en accord avec les principes de la langue originelle, que les Hindous identifient à la forme de la « Connaissance Éternelle », le *Vêda* ». Il est seulement à regretter que, entraîné par l'idée, d'ailleurs très juste en elle-même, que les mêmes principes sont applicables à toutes les langues, l'auteur ait cru pouvoir, vers la fin de son article, donner quelques exemples empruntés aux langues occidentales modernes, dont certaines sont correctes pour la raison très simple qu'il s'agit de mots ayant réellement, au point de vue étymologique, la même racine que les mots sanscrits correspondants (ce dont il ne semble pas s'être aperçu), mais dont d'autres sont plus que contestables et ne reposent même que sur diverses confusions (par exemple entre les éléments secondaires des mots composés et leur partie essentielle). Si l'on veut se garder de toute « fantaisie », on ne saurait jamais être trop prudent quand il s'agit d'appliquer des principes traditionnels à des langues qui en sont aussi éloignées que celles-là à tous les égards ; mais, bien entendu, cette réserve sur un point particulier ne diminue en rien la valeur du reste de cette remarquable étude.

— Nous mentionnerons aussi, dans cette revue, des articles concernant certaines fêtes : *la fête du Holi* (n° d'avril-mai 1945) et *No-Roz, le jour de l'an iranien* (n° de juin 1945) ; bien que n'ayant qu'un caractère descriptif et un intérêt purement documentaire, ils pourraient servir en quelque sorte d'« illustration » à ce que nous avons dit au sujet des fêtes carnavalesques. Il est à remarquer que, dans le cas du *No-Roz*, il s'agit d'une sorte de survivance d'éléments provenant de la tradition mazdéenne, qui, en Perse tout au moins, est complètement éteinte ; on peut donc voir là comme des « résidus » déviés ou plutôt détournés dans un sens parodique, ce qui, à ce point de vue, est particulièrement significatif.

— Dans la même revue également (n° de juin 1945) un article publié sous la signature de Shrî Aurobindo nous a causé un pénible étonnement ; nous disons seulement sous sa signature, parce que, jusqu'à nouvel ordre, nous nous refusons à croire qu'il soit réellement de lui, et nous préférons supposer qu'il ne s'agit que d'un « arrangement », si l'on peut dire, dû à l'initiative de quelque disciple mal avisé. En effet, cet article, intitulé *La société et la spiritualité*, ne contient guère que de déplorables banalités « progressistes », et, s'il ne s'y trouvait çà et là quelques termes sanscrits, il donnerait assez exactement l'impression d'un prêche de quelque pasteur « protestant libéral » imbu de toutes les idées modernes ! Mais, pour dire toute la vérité, il y a déjà longtemps que nous nous demandons quelle peut être au juste la part de Shrî Aurobindo lui-même dans tout ce qui paraît sous son nom…